This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

L Soc 1722.50

Harvard College Library

FROM THE FUND OF

CHARLES MINOT
(Class of 1828).

Received 26 Jul. 1899

HARVARD COLLEGE LIBRARY

NEUE HEIDELBERGER JAHRBÜCHER

HERAUSGEGEBEN

VOM

HISTORISCH-PHILOSOPHISCHEN VEREINE

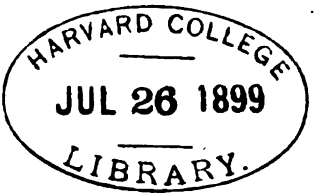
ZU

HEIDELBERG

JAHRGANG VIII

HEIDELBERG
VERLAG VON G. KOESTER
1898

IX 374
L Soc 17222.50



Minot fund
(8)

INHALT.

	Seite
H. Lämmerhirt, Rosalien und Pasqua Rosa	1
Fr. Ed. Schneegans, Frederi Mistral	38
A. Hausrath, Luther als Dichter	58
H. Bassermann, Erziehung und Gesellschaft	78
Karl Schumacher, Zur römischen Keramik u. Geschichte Südwestdeutschlands	94
Anton Baumstark, Zur Chronologie des Bakchylides	125
Fr. Ed. Schneegans, Die Abtei Thélème in Rabelais' Gargantua	143
K. Vossler, Giuseppe Gioachino Belli und die römische Dialektdichtung	160
A. Hausrath, Luthers Thesenstreit	181
Richard Schröder, Germanische Rechtssymbolik auf der Marcussäule	248
Karl Schumacher, Zur ältesten Besiedelungsgeschichte Badens	256
Alexander Cartellieri, Die Machtstellung Heinrichs II. von England	269

Rosalien und Pasqua Rosa.

Ein Beitrag zur Geschichte des Kultes.

Von

H. Lämmerhirt.

Es giebt nur zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst.

Goethe, Sprüche in Prosa.

I.

In einer Predigt zu Mariä Lichtmess erzählte Papst Innocenz III. mit löblicher Unbefangenheit von der Entstehung dieses Festes. Den Fackelzug der altsizilischen Proserpinafeier hätten die „heiligen Väter" in die Kerzenprozession zu Ehren der Jungfrau Maria verwandelt, „da sie jenen Brauch nicht gänzlich ausrotten konnten". „Und auch deshalb, fügte der Papst hinzu, tragen wir die brennenden Lichter, um wie die klugen Jungfrauen mit brennenden Lampen einzugehen zur Hochzeit" [1]). Das Gleichnis warf in die gehobene Stimmung des wallfahrenden Volkes den Funken einer mystischen Glut, die zur reinigenden Flamme werden konnte.

Ähnlich wusste die Kirche zuweilen heidnischen Festgebräuchen, die sie vergeblich bekämpfte, eine christliche Seele einzuhauchen. Freilich hängte sich fortan alles in den Tiefen der Kultur fortwuchernde, innere Heidentum, alle Vergröberung und Herabziehung des christlichen Glaubens vorzugsweise an diese Erbschaft einer niederen Weltanschauung. Und unaufgelöst blieb jener Zwiespalt, der sich, seit Kaiser Konstantins Mailänder Duldungsedikt zum mindesten, durch die Geschichte

---

1) Migne, Patrol. Lat., vol. 217, col. 510.

der Kirche zieht und von Goethe einmal scharf beleuchtet worden ist mit den Worten: die ganze Christenheit gründe ihren Besitz, ihre Pracht, ihre feierlichen Lustbarkeiten auf das Elend ihrer ersten Stifter und eifrigsten Bekenner (Ital. Reise, am 6. April 1787). Indessen hat nichts — ausser der inneren Wahrheit der Lehre Jesu — die Herzen der Völker so eng an die Kirche und Religion zu fesseln vermocht, wie gerade die Lust, die erhabene Feierlichkeit oder innige Traulichkeit der christlichen Feste, deren volkstümliche Gebräuche so vielfach mit tiefen, wenn auch verborgenen Wurzeln im Heidentum ruhen.

Dies alles findet seine Anwendung auch auf die kirchlichen Rosenfeste, deren Geschichte ich hier darzulegen beabsichtige.

Gleich den grünen Maien und Tannen unserer Heimat, drangen in den romanischen Ländern die Rosen aus ländlicher Naturverehrung in den Gottesdienst der Kirche. Der Pfingstsonntag trägt danach seine heutige Benennung beim Volke als „Rosenfest": Pasqua Rosa, rosata oder di rose in Italien[1]), Pâques aux roses in Frankreich u. s. w. Er ist der wichtigste unter einer Reihe kirchlicher Rosentage, die zwischen Ostern und Trinitatis in verschiedenen Gegenden bis in neuere Zeiten gefeiert wurden und an die Stelle heidnischer Feste getreten sind. Auch wo an unmittelbare Anknüpfung nicht zu denken ist, liefert schon die Gegenüberstellung verwandter Züge Stoff zu fruchtbaren Vergleichen. In der Unabhängigkeit vom Wechsel der Glaubensformen tritt hervor, was in den Tiefen der Seelen Bleibendes lebt, der Volkscharakter oder das Allgemein-Menschliche. Ich beginne daher mit der Sammlung von hierher gehörigen Zügen des altrömischen Festlebens.

II.

Kapitel 1. Altrömische Blumen- und Totenfeste.

Der 28. April war in Rom und sonst in Italien der Flora heilig. Die Opfernden kränzten sich das salbentriefende Haupt mit Rosen und den Leib mit Epheuranken. Mädchen und Frauen streuten aus dem Bausch ihrer Festgewänder, deren Buntheit mit den Frühlingsblumen wetteiferte, Rosen auf den Altar der Göttin. Im Cirkus der Flora, wahrscheinlich an der Stätte der heutigen Piazza Barberini, an deren Zugang von der Via del Tritone her einst ein Heiligtum der Flora stand und von wo noch in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts gegen

1) Daneben in Venedig P. de mazo. Miklosich, Wiener Sitzungsberichte 1864, S. 387.

Ende April oder Anfang Mai sich ein Festzug der Erdbeerenverkäufer und -verkäuferinnen nach dem Pantheonsplatze zu begeben pflegte[1]), — dort fanden Spiele statt, Jagden auf Ziegen, Hasen und ländliche Tiere, sowie Bühnenaufführungen, bei denen sich die Tänzerinnen auf Verlangen des Volkes enthüllt zu zeigen pflegten. In der Nacht darauf waren die Strassen Roms der Flora zu Ehren mit Lichtern und Lämpchen erleuchtet. Singende und tanzende Scharen schwärmten umher, Liebende sangen weinberauscht vor den Thüren in jenen schmelzenden, südlichen Lauten, die noch heute, mit dem Rauschen der Brunnen und Wasserkünste vermischt, die Stille römischer Frühlingsnächte beleben. Solcher Nächte gedenkend, sang einst Ovid von der leichtgeschürzten Flora, die im Reden Frühlingsrosen aus dem Munde hauchte und mit jeder Kopfbewegung Blumen aus ihren Haaren schüttelte, — ein Blütenregen, dessen Vorstellung den Dichter an ein anderes, oft genossenes Schauspiel erinnerte: wie bei Gastmählern aus der Höhe gestreute Rosen auf die Tische niederzusinken pflegten[2]). Und, von der Schönheit dieses Bildes hingerissen, flehte er: „Schütte, Flora, deine Gaben in meinen Busen aus; gieb meinen Liedern unsterbliches Blühen.“ Die Göttin aber erhörte den Dichter, der sie als seine Muse anrief und ihrem Wirken so anmutige Deutung zu entlocken wusste. Die Gegensätze berühren sich: ähnlich, wie es der heidnische Sänge der Weltlust und Sinnenliebe gethan, sollte später die christliche Phantasie in übersinnlichem Schauer vom Himmel fallende Rosen als ein Symbol des höchsten geistigen Zustandes, des Enthusiasmus im griechischen Wortsinn, empfinden.

Ein anderes Fest, bei dem Rosen eine Rolle spielten, fand in und bei Rom an wechselnden Tagen des Mai, zwischen dem siebzehnten und dreissigsten alljährlich statt. Da versammelte die Dea Dia, die saatensegnende Himmelsgöttin, in ihrem Hain, fünf Miglien von Rom am rechten Tiberufer, die Opfergenossenschaft der Arvalbrüder zu dreitägigem, zeremonienreichem Dienst bei heiterem Naturgenuss und festlichen Opfermahlen. Am Schlusse jedes Festtages wurden jedem der zwölf „Brüder“ — ihre Zahl entsprach den zwölf Monaten des Jahres —

1) Näheres über den „Trionfo delle Fragole“ mitsamt dem Stich des Piranesi s. bei C. Maes in „Il Cracas“ 1894, S. 338 ff.

2) .... motis flores cecidere capillis, accidere in mensas ut rosa missa solet. Ovid, Fasti V, 359 f.; vergl. 194. 277 f. Beim Gastmahl des reichen Trimalchio weichen mit Getöse die Balken der Decke über den Speisenden auseinander, und ein mächtiger Reifen mit daran hängenden Salbenfläschchen und Kränzen, Abschiedsgeschenken für die Gäste (apophoreta) wird herabgelassen (Petron., sat. c. 60), eine plumpe Ueberbietung jenes Brauches.

Sporteln im Betrage von je 100 Denaren und lose Rosen (rosae solutae) als Gegengabe der ländlichen Göttin überreicht. Am Haupttage, dem zweiten, verteilte der „Meister", vor der Pforte des Rundtempels stehend, Rosenkränze an die Brüder. Er rief ihre Namen auf und liess einen Diener mit der Spende herumgehen. Sie weihten darauf die Kränze durch Berührung mit dem Altar der Göttin und schmückten damit die Götterbilder im Tempel[1]). — Dieser Ritus, dessen Einzelheiten uns in den marmornen Urkunden der Arval-Brüderschaft aufbewahrt sind, kann als vorbildlich gelten für eine Reihe ähnlicher sakraler Rosenausteilungen, von denen wir nur andeutende Kunde besitzen. Doch reicht das Wenige, um gewahr zu werden, dass hier ein uralter Brauch ländlicher Opferfeste sich in das Christentum hinein gerettet hat. Wir müssen dazu genauer auf die altitalischen Rosarien oder Rosalien eingehen.

Mitten in der Frühlingslust mahnten diese Feste an die Vergänglichkeit der Blütenpracht, der Jugend, des Lebens und aller irdischen Dinge. Aus hadrianischer Zeit wird uns von einem stadtrömischen Brauche berichtet, der die Flüchtigkeit der Rosenblüte zu malen bestimmt war: Wettläufer rannten durch die Strassen und streuten Rosen unter das Volk aus[2]). Das Wesentliche an den Rosalien aber war ihre Bedeutung als Totenfest. Im Gegensatz zu dem öffentlichen, mehrtägigen Ahnen-Gedenkfest im Februar, den Parentalien, wurden die Rosalien im Innern der Familien und Kollegien zu verschieden angesetzten Zeiten im Mai, hier und da auch im Juni begangen. Sie zeigten eine geheimnisvoll zwiespältige Färbung; die antike, sinnliche Lebensfreude rang in ihnen mit dem Ernst des Todes, eine Stimmung, die uns aus horazischen Frühlingsoden wohlbekannt ist:

Salbet das Haupt jetzt, schmücket die Stirn mit der Myrten grünem Kranze,
Mit Blumen von der neuverjüngten Erde;
Bringt jetzt Faunus ein festliches Opfer im kühlen Waldesschatten,
Ein Lamm, ein Böcklein, wie es ihm genehm ist;
Naht doch den Hütten der Armen, wie auch dem Palast des stolzen Königs
Der bleiche Tod, und unser kurzes Leben,
Glücklicher, lässt weitgehendem Hoffen und Sorgen keinen Spielraum:
Nacht deckt dich bald und sagenhafte Schatten.

Dasselbe, zwischen Lust und Trauer schwankende Gefühl, welches der Freund des Mäcen hier mit der verfeinernden Tondämpfung eines Mannes der besten Gesellschaft in griechischen Versmassen vorträgt,

1) Henzen, Acta fratrum Arvalium p. 13. 27. 33. 39.
2) Philostrat. Ep. 55 p. 360 K.

wird uns noch einmal mit groben, ungeschminkten Zügen und wilden, fast barbarischen Naturlauten in den Leichenfesten italienischer Alpenbewohner unserer Tage entgegentreten. Bei den altitalischen Rosalien nun versammelten sich die Feiernden an den Grabstätten ihrer Angehörigen zum Opfer und Gastmahl. Draussen vor den Thoren Roms, in der Campagna, wo zwischen den Bogenreihen der Aquädukte die Gräberstrassen sich in der Ferne verlieren, stehen noch heute an der Via Latina zerstreute Gräber des Altertums dem Besuche der Lebenden offen. Man steigt hinab aus dem Sonnenbrand in kühle Grüfte, deren Wände und gewölbte Decken mit Malereien und Stuckreliefs in einem ungemein leichten und anmutigen Stile, aus dem zweiten Jahrhundert u. Z. stammend, bedeckt sind. Ein Netz von zierlichen Leisten und lebensvollen Arabesken, verleiht den weissen Stuckflächen ein festlich heiteres Gepräge. Dazwischen ist eine Menge leicht umrahmter, eine bis einige Spannen grosser Bildchen in wohl berechneter Anordnung eingelegt. Da sehen wir das menschliche Leben in den Sagen der Heroenzeit sich spiegeln. Die dämonische Macht der Liebe im Urteil des Paris, die treue, den Tod selbst bezwingende Neigung der Gatten in Admet und Alcestis; der Schmerz des greisen Priamus um Hektors Tod; die Seligkeit des Herkules, der, um seiner Mühen willen zu den Göttern erhoben, dort in dionysischer Wonne, von Gestalten des Thiasus umgeben die Leier spielt: Bilder, wie diese, zeigen das Wirkliche zur Dichtung verklärt und das Ahnen zu symbolischem Schauen verdichtet. Dieselbe innere Harmonie und Seelenwärme, dasselbe froh durchrieselnde Lebensgefühl atmet aus einer Reihe von Landschaftsskizzen: Gebirgseinöden, wo Löwen und Panther zwischen stürzenden Bergströmen hausen; Fluss- und Strandbilder mit Fischern, Barken, kleinen Heiligtümern, Votivsäulen und Guirlanden; belebte Weidegründe und Landstrassen, — alles graziös und gleichsam spielend, doch mit der sichersten Hand entworfen. Eine der Deckenwölbungen ist übersät mit kleinen Rundbildern, die Tritonen und Nereïden auf dem Rücken von wundersam vielgestaltigen Seegottheiten und -ungeheuern gelagert, von den Klängen ihrer Saitenspiele und Flöten umrauscht zeigen. So mag den Seelen zu Mute sein, die auf den Inseln der Seligen ihren Sitz haben oder — gleich jenem verhüllten Schatten auf dem geflügelten Greifen, im mittelsten Felde der Wölbung, — zu den Himmlischen emporgetragen werden. Alles, von den heroischen und idyllischen Spiegelungen des Erdenlebens bis zu den ahnungsvollen Andeutungen des jenseitigen, ist heiter und leuchtend, — wie der südliche Himmel, wie ein seliger Kindheitstraum.

Der Tod ist kein schauererregender Abgrund, sondern eine sanfte Woge, auf der die Menschen von der schönen Erde nach dem schöneren Wunschland leicht hinübergleiten.

So ist der Anblick jener unterirdischen Räume beschaffen[1]), in denen einst an den Tagen der Rosalien Urnen, Sarkophage, Büsten und Statuen von Lampen und Ampeln beleuchtet, mit einer Fülle von Rosen, Veilchen und andern Blumen bedeckt und bekränzt standen. Näpfchen mit Salz, Eiern, Brot und Hülsenfrüchten waren dazwischen aufgestellt, und über sie wurde das Blut der Opfertiere ausgegossen, den „Schatten" zur Labung, die sich das Volk um die Gräber flatternd und schwebend dachte. Oberhalb der Gruft aber, wo heute Sonnenschein und Regen zwischen kahlen Ziegelmauern hausen, lag einst das Speisegemach, darin sich die Lebenden, mit Kränzen geschmückt, zwischen duftenden Blumen auf den Triklinien lagerten und den Leichen- oder Gedächtnisschmaus hielten. Vor dem tempelartigen Häuschen stand frei oder in ummauertem Vorhof der Altar. Dort wurden vor dem Mahle den Toten schwarzfellige Tiere geopfert. Zum Schluss liess man durch Sklaven Rosen an die Gäste verteilen, ähnlich, wie es bei den Festen der Arvalbrüder geschah. Diese Spenden, zu denen man je nach dem Vermögen Gaben in Geld und Nahrungsmitteln fügte, waren durch testamentarische Stiftungen, z. T. in perpetuum angeordnet. So war es natürlich, dass die ausgesetzten Gelder von den christlichen Nachkommen der Verstorbenen vielfach in derselben Weise weiterhin verwendet wurden.

Kapitel 2. Die Leichenmähler in christlicher Zeit.

Wirklich überdauerten die Formen des Gräberkultes mit wenigen Abänderungen das Absterben der Religion, welcher sie entstammten. Die Neubekehrten fuhren fort, die Gedenktage ihrer Toten in unmittelbarer Nähe der Bestatteten, in den Coemeterien vor den Thoren der Stadt, später auch in den Vorhöfen der Kirchen, ja in letzteren selbst mit Gastmählern (agapae), die sich an gottesdienstliche Handlungen anschlossen, zu begehen. In Wegfall kamen die Gladiatorenkämpfe und ähnliche Schauspiele, die den Verstorbenen zu Ehren und dem süssen Pöbel zulieb seit republikanischen Zeiten von reicheren Familien veranstaltet und zuweilen durch den Druck des erregten Volkswillens erzwungen worden waren. Und anstatt der städtischen Honoratioren wur-

1) Abgebildet in den Monumenti dell' Istituto di corrispondenza archeologica, VI, 43 f. 48 ff. Dazu Petersen in den Annali 1860, 356 ff.; 1861, 224 ff.

den zu den christlichen Leichenmählern die Priester und andere Geistliche, nebst allen Armen, Witwen und Waisen geladen, jene zur Erquickung nach den Beschwerden des Totenamtes, diese, um ausser der Labung oft reichliche Almosen zu erhalten. Neben dem Bestattungsmahl (Agape funeralis) blieb das Gedächtnismahl am Geburtstag des Verstorbenen (A. natalitia) bestehen, und Origenes bezeugt, dass es fromm und ernst bei diesen Liebesmählern herging. Als keine neuen Bestattungen mehr in den Katakomben vorgenommen wurden, etwa seit Beginn des 5. Jahrhunderts, blieben dennoch die Gräber der Märtyrer Stätten einer Verehrung, die immer noch zunahm und Scharen von Rompilgern anzog.

Auch die Rosalien müssen, da sie später mit antiken Zügen, z. T. sogar unter demselben Namen und als anerkannte Reste des Heidentums wieder auftauchen, während der dunklen Jahrhunderte vom vierten abwärts weiter bestanden haben. Dafür spricht auch die wichtige Rolle, welche die Rose im Totenkult zu spielen fortfuhr, nicht nur als Schmuck, nicht, um in dem epikuräischen Sinne des Heidentums an die Vergänglichkeit des leiblichen Daseins zu erinnern, — die Christen verschmähten es ja auch bei ihren weltlichen Festen, sich mit Rosen zu kränzen. Das Geschlecht, welches in der Kunst der Katakomben die ersten Versuche machte, in eigentümlich neuer, tiefsinniger Bildersprache von den ewigen Dingen zu reden, fand keine Lust an den Freuden einer innerlich wie äusserlich zerrissenen Welt; ihm ward die sinnliche Schönheit der Rose zum verheissungsvollen Abbild himmlischer Wonne. — Wir wissen, dass die Coemeterien reichlich mit Blumen, Guirlanden und Salbenfläschchen ausgeschmückt wurden; auch die Wandgemälde jener Stätten stellen oft prächtige Blumenkränze dar. Einige Male nun findet sich unter den eingeritzten Symbolen der Grabesplatten ein Rosenbusch oder -zweig [1]). Die Seltenheit solcher Fälle brachte de Rossi auf die Vermutung, dass es sich um Märtyrergräber handeln möchte. Dazu stimmt die mittelalterliche Bedeutung der verschiedenen örtlichen Rosalien: sie sind sämtlich Gedächtnisfeste der Märtyrer (s. u.). Auf Leiden oder himmlischen Lohn also, oder auf beides zugleich wies im christlichen Totenkult die Rose. — Solche Auffassung ist im Mittelalter verbreitet. Eine Vision im Leben der heiligen Perpetua zeigt uns das Paradies als einen unermesslichen Garten voll der schönsten Rosen. Der entzückte Visionär

1) S. Giov. Batt. de Rossi, Bulletino di archeol. crist., VI (1868) p. 12, fig. 5 und p. 14. Danach Ersilia Caetano Lovatelli, La festa delle rose, in der Nuova Antologia vom 1. November 1888, p. 20 = Miscellanea archeolog., Rom 1891, p. 31.

wendet sich an seine fromme Gefährtin mit den Worten: „Siehe, nun sind wir im Besitz der Verheissungen des Herrn“ [1]). — Am Sonntag Laetare, dessen Messtext mit den Worten „Freue dich, Jerusalem!“ beginnt und mit dem Bilde der heiligen Stadt auf das himmlische Jerusalem hindeutet, pflegt der Papst in der vatikanischen Camera de' Paramenti einen Strauss goldener Rosen zu weihen. Die mittelste derselben enthält in einer kleinen Kapsel geweihten Balsam oder Moschus von mystischer Bedeutung und wird vom Papst als Zeichen seiner Gunst verschenkt, — es ist die geschichtlich denkwürdige „goldene Rose“. Ursprünglich trug der Nachfolger Petri sie einzeln in seiner Hand vom Lateran nach der gegenüberliegenden Basilica Sessoriana (jetzt Sa. Croce di Gerusalemme), zum Zeichen überirdischer Wonne, und aus demselben Grunde legten die Priester zu der Messe dieses Sonntags rosenrote Gewänder an [2]). Nach einer aus dem 12. Jahrhundert stammenden Erklärung indessen bedeutet die Blume in der Hand des Papstes jene andere Blume, „deren rote Farbe im Leiden und deren Duft in der Auferstehung sich kundgiebt [3]). Mit Rosen und Blutstropfen spielt die Phantasie der Trauernden; aus dem Blute Christi wächst in der Legende die dornenlose Moosrose hervor. Bis in unser Jahrhundert trugen manche Friedhöfe, auch Vorhöfe von Kirchen in Deutschland und der Schweiz die Bezeichnung als Rosengärten [4]), ein Nachklang, wenn auch nicht der südeuropäischen Rosalien, so doch lebendigeren Bewusstseins von der Sinnbildlichkeit der Rose auf Gräbern. Und wieder in anderer, doch verwandter Bedeutung erscheint die Rose bei dem Feste „del Divino Amore“, zu dem sich in den Tagen der Frühlingsgleiche die Landleute der Umgegend Roms mit Rosen in den Haaren und Flechten, wie einst bei den Palilien, versammeln [5]). — Wenngleich also die symbolische

1) De Rossi a. a. O.

2) S. die ausführliche Abhandlung über die rosa d'oro von Carlo Moroni in dessen Dizionario storico-ecclesiast., vol. 59 (1852), p. 116 und de Rossi a. a. O. Ueber die Symbolik der roten Farbe auch W. Wackernagel, Kleinere Schriften I (1872) S. 211.

3) De Rossi, S. 15.

4) S. Kraus, Real-Encykl. d. christlichen Altert., II (1886) S. 700. Der grosse Städtische Kirchhof zu Leipzig gleicht um Pfingsten einem wirklichen, unabsehbaren Rosenfelde. Sein Anblick wird in vielen dieselbe Empfindung wachgerufen haben, die sich in antiken Epigrammen und Grabschriften zuweilen sinnvoll ausspricht, wie in jener spätlateinischen: Hoc flos est corpus Flaviae Nicopolis. Mehr Beispiele giebt E. C.-Lovatelli, Misc. arch., p. 28 s.

5) Nach dem Bericht von Cav. Const. Maes in seiner periodisch erscheinenden, reichhaltigen Sammlung für Altertumskunde der Stadt Rom „Il Cracas“, Diario di Roma, 1893, n. 1 vom 21. April, S. 5.

Sprache weit entfernt ist von der Bestimmtheit der dogmatischen, so ist doch in der geistlichen Symbolik die Rose vorwiegend das Sinnbild des überwundenen Leidens, der paradiesischen Seligkeit. Als solches wird sie ständig von den Malern der Renaissance verwendet. Ich erinnere an die Madonnen im Rosenhag, an Rosenkranzfeste, wie das berühmte von Albrecht Dürer. Botticelli vor allen liebte die Rosen. Bei ihm sehen wir die Engel in ihren Reigen um Gottes Thron herum Rosen aus den Falten ihrer Gewänder schütten. In Signorellis mächtigem Wandgemälde zu Orvieto aber streuen die göttlichen Boten Rosen auf den Weg der auferstehenden Frommen. An diesen Blütenregen, der die Seligen empfängt, werden wir uns späterhin bei einem Ritus der mittelalterlichen Rosenfeste zu erinnern haben. Doch ehe wir dahin gelangen, müssen wir den christlichen Totenkultus durch die starken Umwälzungen verfolgen, die derselbe in der Zwischenzeit zu erleiden hatte.

Aufwand und Üppigkeit, zuchtloses Wesen und Aberglauben begannen seit dem 4. Jahrhundert an den Grabstätten sich einzunisten. Der neuen Religion zum Trotz verirrte sich die Scheu vor den Verstorbenen auf Abwege oder schwand aus den Seelen. Wie das möglich war? In dem allgemeinen Zustand der damaligen Sitten finden wir die Erklärung. — Der Verfall des römischen Weltreiches war von einer furchtbaren und allgemeinen Entartung begleitet. Der unaufhörliche Anblick der Gladiatorenspiele, die öffentlichen Hinrichtungen im Theater; Tragödien, deren Haupttreffer die wirkliche Verstümmlung, Verbrennung oder Abschlachtung verurteilter und zu solchem Schauspiel abgerichteter Verbrecher war; Pantomimen, die eine züchtige Matrone nicht besuchen konnte, ohne von Bildern der Verderbnis entzündet heimzukehren, — all diese täglichen, rohen oder vergifteten Lustbarkeiten vernichteten das Werk der reinen Lehre[1]). Umsonst eiferten mit oft gewaltiger Beredsamkeit die Kirchenväter gegen die Teilnahme getaufter Christen an heidnischen Aufführungen. Die Kirchen und Kapellen standen leer; oft liefen die wenigen Andächtigen dem messelesenden Priester davon, sobald sie von einem Schauspiel hörten, das irgendwo am Orte stattfand[2]). Die Verwilderung nahm die Gestalt einer unheilbaren, von

1) Die Thatsachen sind gesammelt z. B. von Friedländer, Darstell. aus der Sittengeschichte Roms, II[5], 383 ff., 434 ff. u. s. w., die Stellen der Kirchenväter und Konzilienakten von Aless. D'Ancona, Origini del Teatro in Italia, Firenze 1877, I, p. 9 ff. und zum folgenden p. 46 fg.

2) Salvianus, De Gubernat. Dei VII, 7, 37 (Monum. Germ. antiq. I), ein auf

Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden und mehrenden sittlichen Fäulnis an, deren Nährboden die Theater und Cirkusse bildeten. Wie sollte der Glaube an etwas Heiliges in solchen Gemütern Wurzel fassen? Auch die Gräber verloren ihre Heiligkeit. Grabesschändungen waren schon in heidnischer Zeit als Zeichen des wachsenden Unglaubens häufig geworden. Nun musste Augustinus klagen, dass den Märtyrern zu Ehren nicht einmal im Jahr, sondern beinahe täglich üppige Gastmähler und Gelage abgehalten würden, selbst Grabesstätten und Bethäuser würden damit entheiligt [1]). In der Basilica von St. Peter gab es infolgedessen täglich Fälle von Trunkenheit. Oft krönte der Tanz die Lust solcher Feste. Von den Plätzen vor den Kirchen drangen die Tanzenden in die Kirchhöfe, die Vorhallen und innereren Räume, ein buchstäblicher Tanz über Gräbern. Eine Römische Synode rügte es, dass besonders die Frauen an kirchlichen Festtagen und den Geburtstagen der Heiligen heidnische Reigen aufführten und mit unziemlichen Liedern sich und andere zu verderben trachteten. Papst Leo I. in Rom, Basilius in Cäsarea, Augustinus im afrikanischen Hippo eiferten gegen die weibliche Wut, an heiligen Stätten zu tanzen. In der allgemeinen Zügellosigkeit beraubte das Weib sich selbst seiner schützenden Glorie. — Um solcher Vorgänge willen verbot um 360 das Konzil von Laodicea die Benutzung der Kirchen zu Totenmählern; mehrere Bischöfe untersagten den Geistlichen wegen der Verlockung zum Trinken die Teilnahme an diesen Festen ganz und gar.

Und selbst bei frommen Gemütern schlich sich heidnisches Wesen unter so christlicher Verbrämung ein, dass wenige seiner Anstössigkeit gewahr wurden. Die Teilnehmer einer Bestattung pflegten als Zeugnis ihres christlichen Glaubens das Abendmahl in den Katakomben oder, wo sonst das Begräbnis stattfand, zu geniessen. Man begann hier und da, dem Toten seinen Anteil an dem gesegneten Brot und Wein als eine Art Weihung gegen böse Einflüsse in die Gruft mitzugeben. Vom vierten bis zum achten Jahrhundert war diese Sitte in vielen Ländern verbreitet; vergeblich kämpften verschiedene Konzilien dagegen an [2]). An manchen Orten ferner setzte man Speisen auf die Gräber der Märtyrer und nahm sie darauf wieder weg, um sie zu essen, gleich als

---

West- und Südeuropa im ganzen bezügliches Zeugnis des 5. Jahrhunderts von einem vielgereisten Beobachter.

1) Augustin., Epist. 22; vgl. 29.

2) Bellermann, Ueber d. ältesten christlichen Begräbnisstätten, Hamburg 1839, S. 15 ff.

wären sie durch die Verdienste der frommen Verstorbenen geheiligt; auch teilte man wohl den Armen davon mit. Indessen schon im vierten Jahrhundert verbreitete sich daneben die bedenklichere Sitte, die Gräber mit duftenden Weinen, wie ehedem mit Opferblut, zu besprengen und Brei und Brot zur Speisung der Seelen hinzusetzen. Ambrosius von Mailand verbot in seinem Erzbistum nicht nur diese Totenbewirtungen, sondern die Totenmähler überhaupt, und nach seinem Beispiel kämpfte auch Augustinus in seiner heimatlichen Diözese gegen beide Missbräuche an. Seine Mutter, die fromme Frau Monica, hatte bei einem Besuch in Mailand in gewohnter Weise die Gräber der Märtyrer mit Opfern ehren wollen; der erzbischöfliche Wächter musste sie erst auf das Verbot des Ambrosius hinweisen. Augustinus selbst kam schliesslich dahin, auf dem dritten Konzil zu Karthago auch für sein Bistum die Abschaffung der Totenfestschmäuse zu beantragen. Er drang nicht durch, so wenig wie der Wille des Ambrosius nach dessen Tode Geltung behielt. Die Kirche im ganzen konnte sich nicht dazu verstehen, eine Sitte auszurotten, die so reichliche Almosen an die Armen und so klingende Spenden an die beteiligten Geistlichen mit sich brachte.

Die Agape funeralis ist noch heute in Italien im Schwange; freilich hat sie sich von den Kirchen und Grabstätten in die Häuser zurückgezogen.

Nicht weit von Rom, im Ciociaren-Lande, besteht sie noch, sogar mit vorchristlichen Spuren. Wir finden dort die Wiederholung des Gastmahls an den Tagen, die dem Begräbnis folgen, manchmal bis zum achten (vergl. die römische coena novemdialis); deklamatorische Trostreden der Freunde des Hauses zum Lobe der Verstorbenen, ähnlich den antiken laudationes (gli reconsulo); lautes Wehklagen der Verwandten und Freunde (lateinisch conclamatio), das sich von weitem wie das Girren eines ungeheuren Taubenschwarmes anhört, in der Nähe aber in herzbrechende Ausrufe und gestammelte Gelübde, unterbrochen von eintönigem Uh! uh! auflöst. Am Schlusse des letzten Bankettes erheben sich, schwankend und von den Frauen unterstützt, dieselben Männer, die noch vor wenigen Stunden sich die Haare zerrauften und wie Verzweifelte weinten, um nunmehr Liebeslieder und Ritornelle in langgezogenen, hässlichen Tönen anzustimmen[1]). — In den Canaveser Ge-

1) S. Targioni-Tozzetti in Pitrè's Curiosiotà popolari tradizionali, v. 10, p. 95 ff., Palermo 1891. Ueber die Abbruzzeser Gebräuche vergl. ebend. v. 13, p. 82 ff., über die Canaveser v. 6, p. 125 ff.

birgsdörfern zwischen Turin und Ivrea, hat sich noch ein lateinischer Name für das Leichenmahl erhalten; es heisst da la dôna (mit üblicher Verwandlung des lat. Neutr. Plur. in ein Fem. Sing.). Gleich nach dem Hinscheiden eines Angehörigen lädt dort das Familienhaupt 40 bis 50 Gäste zur Bestattungsfeier und bewirtet sie, zur Entschädigung für die oft mühsame Wanderung auf lebensgefährlichen Bergpfaden und für die verlorene Zeit, so reichlich, dass manche Familie schon dadurch zu Grunde gerichtet worden ist. Auch dagegen richteten öffentliche Verbote und Geldstrafen (wie die zu Piacenza im Jahre 1391 gegen die donia vel insenia, d. i. die Gaben- oder Belohnungsfeste erlassene von 100 Soldi) nichts aus. Die Sitte aber hat stellenweise (z. B. in Pratiglione) die dôna auf die wohlhabenden Familien beschränkt und sie zu einer wohlthätigen Einrichtung gestempelt durch Einladung aller Armen des Landes. So besonders im Val di Soana. Man durchwacht hier die Nacht bei der Leiche unter Gebeten, die dreimal von Erquickungspausen unterbrochen werden. Reis, Polenta, Brot und Käse, die landesübliche, einfache Nahrung wird gereicht. Nach dem Begräbnis versammeln sich die Leichenbegleiter im Hause oder in der Osteria zu Abspeisungen, bei denen es meist sehr fröhlich hergeht. Und doch wird die Pietät, mit der die Canavesaner an ihren verstorbenen Angehörigen zu hängen pflegen, die rührende Scheu, mit der sie z. B. die Gräber Jahrhunderte hindurch unversehrt erhalten, von der Bevölkerung irgend einer reicheren und civilisierteren Gegend schwerlich erreicht werden.

Kapitel 3. Das Totenfest der Stadt Rom im Pantheon.

Versetzen wir uns zurück in die Mitte des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung. Es hat sich gezeigt, dass der allgemeinen Entartung mit Sittenpredigten nicht beizukommen war. Ob eine Wiedergeburt möglich gewesen wäre ohne die langsam vollzogene Mischung der Völker des römischen Kulturkreises mit den unverbrauchten, nordischen Stämmen, ist oft bezweifelt worden. Die Bahnen aber, auf denen die Lebenserneuerung ihren Einzug halten konnte, bereitete die Kirche. Sie lernte das Heidentum vor allem auf dem Gebiete bekämpfen, wo dessen grösste Macht noch auf Jahrhunderte hinaus lag, in der Phantasie der Menschen. Und dazu half ihr der Kultus. Derselbe lockte die teils noch barbarischen, teils in die Barbarei zurücksinkenden Völker in den Bannkreis der kirchlichen Lehre, deren Wahrheiten er mit seinem feierlichen Prunk, seiner glänzenden und packenden Bildersprache den sinnlichen Gemütern am wirksamsten einprägte. Wenn er dabei nach

Fühlung mit dem Volksleben, nach Anlehnung an nationale Eigenart und altväterliche Gebräuche strebte, so war dies — die Notwendigkeit des versinnlichenden Verfahrens überhaupt zugegeben — ebenso klug wie verdienstlich. Die eigentümliche Begabung des Italieners nun zeigt sich nicht weniger deutlich in der umständlichen Grandezza des altrömischen Rituals, wie in der stolzen, sinnlichen Pracht der alten Tempel. Beide Eigenschaften traten auf einem gewissen Punkt der Entwicklung des Christentums in Italien wie durch innere Notwendigkeit von neuem hervor. Und heute noch nimmt ein Italiener, der das Bewusstsein seiner Rasse hat, schwerlich Anstoss an dem glänzenden, formenreichen Gepränge des katholischen Rituals, sondern, falls ihm die Entwicklung der Kirche überhaupt am Herzen liegt, beklagt er im Gegenteil die gegenwärtige Zerrüttung und Armut der Riten, die den Gottesdienst hindert, wahrer Ausdruck italienischer Religiosität zu sein. Nicht die Rückkehr zum Urchristentum, sondern eine „katholische Reform" im Sinne des Konzils von Kostnitz „ist zu allen Zeiten der Wunsch der grossen Italiener gewesen" (Pasqu. Villari, Savonarola, am Schluss).

Unter diesem Gesichtspunkt wird man vielleicht am ersten vermögen, dem Geist gerecht zu werden, der mitten im Verfall der alten Welt den Totenkult der Stadt Rom zu reformieren unternahm, jenem römisch-christlichen Geist, welcher der mittelalterlichen Kirche im ganzen ihr Gepräge und ihre Grösse während einiger Jahrhunderte verliehen hat. — Derselbe Papst nämlich, der das Gebäude des Pantheons zur christlichen Kirche umweihte und hierdurch wenigstens eins der grossartigsten Denkmäler klassischer Römerkunst vor Mönchen und Barbaren für die Menschheit rettete, — Bonifatius IV. gründete in dieser seiner Kirche ein Fest, dessen wichtigste Riten er den altrömischen Rosalien entlehnt und durch Umdeutung neu belebt zu haben scheint.

Es ist mehrfach überliefert, dass Papst Bonifatius im Jahre 609 (nach anderen Quellen 604, 606 oder 610) die Coemeterien der ganzen Umgegend Roms ausräumen und die gesammelten Gebeine unter dem Hochaltar des Pantheons beisetzen liess. Das Gebäude, welches seit der von Kaiser Honorius verordneten Schliessung aller heidnischen Tempel (im J. 399) leer gestanden zu haben scheint, wurde von Kaiser Phokas der Kirche überlassen; Bonifaz taufte es zur Kirche „Santa Maria ad Martyres" um. Die beigesetzten Reste gehörten indessen schwerlich nur Märtyrern an; es heisst, dass 32 Wagen zu der Ueberführung benutzt worden seien, und aufgehört hatte zwar längst die Beisetzung neuer Leichen in den Katakomben, aber schwerlich der Besuch und die oft

wiederholte Gedächtnisfeier der altrömischen Familien an den Gräbern ihrer Ahnen. Erinnern wir uns nun der Ausschreitungen, welche im vierten und fünften Jahrhundert die Ruhestätten der Verstorbenen so vielfach in empörender Weise entweihten, so werden Absicht und Erfolg der päpstlichen Massregel keinem Zweifel unterworfen sein: mit einem Schlage beseitigte Bonifatius die gesamte Totenverehrung und -verunehrung vor den Thoren der Stadt. An eine Fortführung der einzelnen Gedächtnistage im Innern des Pantheon war nicht zu denken, da dort jetzt die Überreste vieler Geschlechter ununterscheidbar beisammenruhten. Folglich musste ein grosses, gemeinsames Totenfest aller Heiligen und vielleicht auch schon aller Seelen der Stadt Rom in der neugeweihten Kirche eingerichtet werden. Die persönliche Anwesenheit des Papstes dabei war wünschenswert, um den herrschenden Unsitten in der Kirche selbst vorzubeugen, und eine sinnlich prächtige Feier musste das „Volk der Römer" für die Schwelgerei und Ausgelassenheit der Märtyrerfeste entschädigen. Dass wirklich ein derartiges Fest vom Papst Bonifatius gestiftet und mit den volkstümlichen Gebräuchen der Rosalien ausgestattet wurde, davon haben sich zahlreiche, noch nicht hinreichend beachtete Spuren erhalten.

Der Sonntag vor Pfingsten heisst bis in die Gegenwart in Italien „Domenica della Rosa" [1]). An demselben fand ehedem (bis zum Jahre 1309) die wichtigste und feierlichste Messe Roms nicht in der Basilika des Laterans, wo damals die Päpste residierten, sondern im Pantheon statt. Dorthin zog der Papst wahrscheinlich durch die noch heute danach benannte „Via della Rosa". Während der Messe wurde der Fussboden der Kirche in der Weise, wie es das Altertum bei Gastmählern liebte, von der Decke herab mit Rosen bestreut. Wer die christliche Symbolik der Rose und die Lage des „Rosensonntags" in der Nähe antiker Rosalientage im Auge hält, wird es unmöglich finden, dieser Ceremonie einen anderen Sinn, wenigstens für die Zeit ihrer Einführung, beizulegen, als die Nachahmung des himmlischen Rosenregens, der den frommen Auferstandenen winkt. Diese Auslegung ist nicht überliefert; dass sie trotzdem stimmt, geht aus der Unzulänglichkeit der überlieferten hervor. Nach dieser nämlich bedeutet der Rosenfall die Ausgiessung des Heiligen Geistes (s. unten), was nur auf einer nachträglichen Umdeutung beruhen kann. Wie wäre man wohl sonst darauf verfallen,

1) Il Cracas 1894, S. 260. Die beiläufige Erwähnung der „Domenica, quae dicitur Pascha rosata", in der Hist. mortis et miracul. S. Leonis IX, c. 21 (Migne, Patrol. L. 143, p. 578), abgefasst bald nach 1054, scheint das älteste Zeugnis zu sein.

die feurigen Zungen durch Rosen wiederzugeben? So suchte also Bonifatius auf dem Gebiete des Kultus die Forderung eines seiner nächsten Vorgänger zu erfüllen, Gregors d. Gr., welchem der Ausspruch zugeschrieben wird: Picturis eruditur populus. Die Rosenmesse malte sinnfällig, was im Munde der Prediger tote Verheissung blieb. — Zum Schluss der Messe des Rosentags erinnerte ein zweiter Gebrauch an antike Vorbilder, beim Fest der Arvalbrüder, bei den Rosalien und sonst: an die Teilnehmer der Feier, d. h. in unserem Falle, wo das Laienvolk nur Zuschauer ist, an die Kanoniker des Pantheonkapitels wurden Rosen verteilt, recht eigentliche „apophoreta". Und bis auf den heutigen Tag findet nach jener Messe jeder der acht Domherren des Pantheons in seinem Chorstuhl zwei vom Sakristan geweihte Rosen vor [1]).

Neben diesem beweglichen Maifest wurde und wird noch alljährlich ein anderes mit festem Datum im Pantheon begangen: der 13. Mai, der Dedikationstag der Kirche Sa. Maria ad Martyres. In der Wahl des Datums wurde Papst Bonifatius aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Rücksicht auf die Rosalien geleitet. Zwar ist uns kein öffentliches römisches Rosenfest unter diesem Tage überliefert. Im vierten Jahrhundert u. Z. fiel ein solches auf den 23. Mai [2]); aber der 13te galt zur Kaiserzeit unter dem Einfluss der griechischen Astronomie als Sommersanfang [3]), und wenigstens in Campanien zeigt uns der bekannte, für die heidnisch-christliche Übergangszeit so wichtige Festkalender vom Jahr 387 auch öffentliche Rosalien am 13. Mai. Private Feste dieser Gattung wurden von Familien und Kollegien an den verschiedensten Tagen des Mai, im Juni und bis in den Juli hinein gefeiert [4]).

Bei der Lückenhaftigkeit unserer Zeugnisse über die Rosalien Alt-Roms lässt sich demnach eine bestimmte Anknüpfung für den 13. Mai vorläufig nicht geben. Für einen Zusammenhang zwischen diesem Datum und dem Rosenfest spricht aber ein schwerwiegender Grund: im benachbarten Campanien wurden die altherkömmlichen Rosentage mehrfach im Mittelalter zur Beisetzung von Märtyrerresten ausgewählt. Und die entsprechende jährliche Gedenkfeier, kurz Translation genannt, behielt Namen und Gebräuche vom Altertum bei. So wird z. B. der 9. Mai, der Tag des altrömischen Sommeranfangs nach Columella, in den handschriftlichen Synaxarien von Mailand, Turin und Clermont als Sancti

1) C. Moroni, Dizion. stor.-eccl., vol. 59 (1859), p. 149. — Il Cracas, 1894, p. 262.

2) Corp. Inscr. Lat. I, 2. Ausg. S. 318: Macellus rosa(m) sumat.

3) Ovid, Fast. V, 601, vgl. Avellino, Opuscoli (Napoli 1836) III, 251.

4) S. Th. Mommsen in den Berichten der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1850, S. 67 f. Wilmanns, Exempla inscr. lat. II (1873), Indices p. 695.

Timothei ῥοδισμός bezeichnet[1]); in Neapel wurde er als Translation des heiligen Timotheus bis an unser Jahrhundert heran von der Kirche gefeiert[2]). Dort und in Capua begeht man am 11. Mai die Translation des heiligen Stephanus, des ersten Blutzeugen, unter dem Namen L'Inghirlandata. Die Benennung dieser kirchlichen Blumenfeste weist auf Gebräuche, die teilweise über die romanischen Länder hinaus verbreitet waren. Das Innere der Kirchen, besonders die Altäre und Heiligenbilder, wurde mit Blumen und Guirlanden geschmückt; bekränzten Hauptes schritten die Priester und Chorknaben in den öffentlichen Prozessionen einher und verrichteten sie ihren heiligen Dienst; Geistliche und Vorsteher der Kirche erhielten Blumenspenden, ähnlich der vom Pantheon bezeugten, nur weniger dürftig, als sie dort jetzt üblich ist. So hören wir z. B. über die Kirche des heiligen Pantaleon zu Troyes aus dem 15ten und 16. Jahrhundert Folgendes: „Am 1. Mai errichtete man einen grossen Maibaum (mai) in der Kirche. Man schmückte ihn mit einer Festkrone (chapeau de triomphe) und verteilte sechs Dutzend Blumensträusse an die Priester und ehemaligen Kirchenvorsteher, sowie vier Dutzend Blumenkränze an die letzteren“[3]). Manche dieser Bräuche gingen auf das Pfingstfest über. Die Gedächtnisfeier der Märtyrer verlor sich allmählich in weltfroher Begrüssung des Frühlings, wovon sie in den ersten Jahrhunderten jedenfalls weit entfernt war.

Ebenso wie in Italien und Frankreich, fiel auch in Griechenland das Rosenfest (τὰ Ῥουσάλια) je nach der Landschaft verschieden; und zwar finden wir es im christlichen Mittelalter dort teils als ein bewegliches, teils als ein festes[4]). Auch hier ist der ῥοδισμὸς τοῦ ἁγίου

1) Acta SS. Bolland., Mai tom II., p. 356 der Ausg. v. 1866.

2) Mazocchi, In vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium Commentarius, Neapoli 1794, I, p. 54.

3) Revue des traditions populaires, Jahrg. XII, 1897, S. 314. Eine Prozession de' Preti inghirlandati, die einst in Neapel mit der Translation des San Gennaro verbunden gewesen wäre, erwähnt Ersilia Caetano Lovatelli (Miscellanea archeol., Roma 1891, p. 35). Vgl. Mazocchi (a. a. O.): . . . l'Inghirlandata. Cuius vocabuli originem inde repetunt, quod tum in eorum (S. Stephani et S. Januarii) translatione prima, tum in anniversaria memoria clerici sertis floribus redimiti occurrerent, ac passim rosae ac flores spargerentur. — Kranzschmuck der Geistlichen beim St. Paulsfest zu London und sonstigen Kirchenfesten (cum alibi tum apud Anglos) bezeugt für das Zeitalter Raphaels Polydorus Virgilius, De rerum inventoribus, lib. 2, c. 17 (Urbino 1499, London 1517 u. ö. In der Basler Ausgabe von 1570 p. 661). — Die Bollandisten haben nur Vermutungen über die Bedeutung des ῥοδισμός S. Timothei (a. a. O.) und schweigen über die Inghirlandata des San Gennaro bei dessen Translation am 1.—2. Mai (Mai, tom. I, p. 4 und p. 171).

4) Ersteres in Bulgarien nach dem Zeugnis des Erzbischofs Demetrios Chomatianus vom 13. Jahrhundert (τῇ μετα τὴν πεντεκοστὴν ἑβδομάδι!) bei Miklosich,

Τιμοθέου in vielen Synaxarien zum 9. Mai verzeichnet worden [1]). Derselbe Tag heisst anderwärts *ροσσάλια τοῦ ἁγίου Νικολάου* [2]). Im übrigen aber hatte die griechische Kirche bis ins 13. Jahrhundert hinein die Fortdauer der Rosalien im Volksleben, wie diejenige der römisch-byzantinischen Neujahrsgelübde für den Kaiser (vota, *βότα*), welche in heidnische Festlichkeiten ausarteten, zu bekämpfen. Das bulgarische Rosenfest war mit dionysisch ausgelassenen Umzügen verbunden, die oft zu Blutvergiessen führten; das epirotische mit einem Volksspiel, worin der uralte „Kampf zwischen Sommer und Winter" unter der Form eines achttägigen Krieges zwischen zwei Heeren maskierter Türken und Christen mit endlicher Gefangennahme des türkischen Paschah fortlebte [3]).

Hier kreuzt sich also das Rosenfest der Märtyrer mit einem älteren heidnischen Frühlingsfest. Doch auch dem Gedächtnis der Toten scheinen die Rusalien in hellenischen Gebieten schon im Altertum gedient zu haben. Eine pergamenische Inschrift nennt unter den Ehrenbezeugungen, die dem vergötterten Hadrian von den Pergamenern geschuldet wurden, einen *ῥοδισμός* [4]).

Doch die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der antiken Rosalien kann hier nicht erörtert werden. Wir begnügen uns, aus der Analogie der griechischen und campanischen Märtyrerfeste zu folgern, dass auch in Rom die Translation des Jahres 609 und die entsprechende jährliche Gedenkfeier an antike, durch die frühchristlichen Jahrhunderte fortgepflanzte Rosalien anknüpfte, deren Missbräuchen durch ein neues, grossartiges Kirchenfest abgeholfen werden sollte. Dasselbe fiel wahrscheinlich auf den 13. Mai, da dies der Dedikationstag von Sa. Maria ad Martyres ist und ein besonderer Translationstag nicht angegeben wird. Die Gebräuche des Rosenfestes aber, ursprünglich hierher gehörig, wurden später, als das Pfingstfest in diesem Teil des Kirchenjahres eine beherrschende Stellung gewann, auf den Rosensonntag versprengt, der ja in vielen Jahren mit dem 13. Mai zusammentrifft [5]).

Wiener S.-B. 1864, S. 388. Letzteres in Epirus: vom 1. bis 8. Mai. Hierfür ist der älteste Zeuge der Scholiast Theodoros Balsamone vom Ende des 12. Jahrhunderts. S. Tomaschek, Wiener S.-B. 1868, S. 370.

1) Avellino, Opusculi III, p. 262.

2) Avellino a. a. O.

3) Tomaschek, S. 370, nach *Ἀραβαντηνός, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου*, Athen 1857, II, p. 191.

4) E. Caetano-Lovatelli, Miscell. archeol., p. 30, nach einer damals noch nicht gedruckten Inschrift.

5) Nämlich, so oft Ostern auf den 1. April fällt, was im siebten bis elften

Die ursprüngliche Bestimmung von Sa. Maria ad Martyres für einen verbundenen Heiligen- und Totenkult macht sich noch in gewissen Gebräuchen geltend. An jedem 1. November widmet der Magistrat von Rom dieser Kirche einen silbernen Kelch nebst einigen wächsernen Fackeln als Geschenk[1]). Am darauf folgenden Allerseelentag zünden die Gläubigen in der „Rotonda" eine Menge Lichter an. Bis 1701 war es sogar dort üblich, am 2ten, bezw. 3. November „den Toten zum Heil und zur Ehre die beiden inneren, grossen Nischen in ihrer ganzen Rundwölbung bis zwei Uhr nachts zu illuminieren". Wegen vorgekommener Störungen verbot es in dem genannten Jahre Clemens XI. und liess die Kirche bei Sonnenuntergang schliessen. So fristet also das stadtrömische Totenfest im Pantheon bis in die Gegenwart ein freilich dürftiges Dasein.

Es bleibt nur noch zu erklären, wie jenes von Bonifaz gestiftete Fest im Mai verschwinden, und ein Teil seiner Gebräuche auf das bewegliche Fest des Rosensonntags übertragen werden und jede Beziehung zum Totenkult verlieren konnte. Wir haben dafür eine innere und eine äussere Ursache anzuführen. Indem das Totenfest des Maimonats, von dem strengen Geist des Christentums ergriffen, seine seltsame Doppelfärbung ablegte und die Lust von sich bannte, trug es einen desto schärferen Missklang in die Wochen der freudigen Erwartung zwischen Ostern und Pfingsten hinein.

Viel besser stimmt zur Totenfeier die Lage des Allerheiligenfestes. Mit diesem fasst die Kirche sämtliche Heiligentage des Jahres in einer grossen Schlussfeier zusammen und erinnert die Gläubigen beim Abschluss des kirchlichen Jahres an das Ende des irdischen Lebens in Gott[2]). Die Gründung dieses Festes wird mit Wahrscheinlichkeit auf Papst Gregor III. (731—741) zurückgeführt, der in der Peterskirche ein Oratorium „zu Ehren Christi und der Jungfrau Maria" erbaute und darin Reliquien aller „Apostel, Heiligen, Märtyrer, Bekenner und Ge-

Jahrhundert im ganzen dreizehnmal geschah (647. 652; 731. 742; 815. 826. 837. 879; 994; 1005. 1016. 1089. 1100). S. Grotefend, Zeitrechnung d. deutschen M.-A. u. s. w., I, Tafeln S. 111 ff. Übrigens ist es nicht ausgeschlossen, dass Bonifatius IV. schon ein bewegliches Fest der Toten und der Rosen, am Sonntag vor Pfingsten haftend, vorfand. Dafür könnte man vor allem anführen, dass andernfalls der Rosenritus auch in Rom — wie überall sonst — sogleich auf den Pfingstsonntag übertragen worden wäre.

1) Falls er nicht seit 1870 damit aufgehört hat. Die obige Nachricht stammt nebst den gleich folgenden aus Moroni, Dizion. stor.-eccl., vol. 12 (erschienen 1841), pag. 141.

2) Für diese Auslegung ist zu vergl. Wetzer und Welte, Katholisches Kirchenlexikon I (1885²) S. 556.

rechten" des ganzen Erdkreises beisetzen liess. Wir verstehen, dass die allgemein katholische Bedeutung dieses neuen Festes und seine mit Rücksicht auf die Bedürfnisse des Christentums ausgesuchte Lage im Kirchenjahr das stadtrömische Märtyrerfest nach verhältnismässig kurzem Bestehen verdrängen konnte, so dass nicht einmal eine Kunde von demselben übrig blieb. Die Irrtümlichkeit der mittelalterlichen Tradition von Papst Bonifaz IV. als Stifter des Allerheiligenfestes wird durch diesen Sachverhalt zugleich von neuem bestätigt und auf ihre wahre Grundlage zurückgeführt: wo die Heiligen der Stadt Rom begraben lagen, dort konnte nur, dort musste ein stadtrömisches Heiligenfest aufkommen. — Als dieses im achten Jahrhundert mit dem Novemberfest zusammenschmolz, blieb möglicher Weise dem 13. Mai noch seine Bedeutung als Gedächtnisfest für die Toten im allgemeinen. Doch bedurfte es nur eines Anstosses, um ihm auch diesen Charakter zu nehmen. Das geschah spätestens bei der Einführung des Allerseelenfestes, welches, 994 durch Abt Odilo von Clugny für die Klöster des Benediktinerordens vorgeschrieben, sich bald ohne allgemeines Gesetz über die ganze Kirche verbreitete.

War seitdem das öffentliche Totengedächtnis aus dem Mai verbannt, so musste man mit Bedauern die zu jenem gehörige Rosenfeier verschwinden sehen. Um jene Zeit also, um die Wende des zehnten und elften Jahrhunderts, sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Rosenriten des Pantheons auf den Sonntag vor Pfingsten verlegt und im pfingstlichen Sinne umgedeutet worden, worauf dann jener Sonntag die Bezeichnung „Domenica della Rosa" erhielt.

Und wirklich stammen die ältesten Nachrichten über die Rosenfeier aus dem elften bezw. zwölften Jahrhundert (s. Kapitel 4 zu Anf.). Auch die ausserrömischen Rosalien werden damals, soweit sie nicht — wie in Rom — abgeschafft wurden, den trauernden, weltflüchtigen Ernst der älteren Zeit eingebüsst und sich mit jener Lieblichkeit bekleidet haben, die uns in campanischen Überbleibseln überraschte. Die Ströme von Blumen, welche sich bei jenen Märtyrerfesten in die Kirchen und Kapellen ergossen, spiegelten die wiedererwachte Freude am Frühling, an Blumen, an der schönen Welt der Sinne. Ehe solches Empfinden wagen durfte, an geistlichen Stätten sich kundzugeben, musste die Kirche zum sicheren Bewusstsein ihres endlichen Triumphes über das Heidentum gelangt sein. Und das geschah in den Tagen Gregors VII., in dessen Jahrhundert zum ersten Mal die Klagen der geistlichen Autoritäten über heidnische Vergnügungen der Menge verstummen [1]). — Der

1) S. D'Ancona, Origini etc. I, p. 49.

Kultus war damit an einem neuen Wendepunkt angekommen. War etwa seine glänzende äussere Entfaltung einzig ein Notbehelf gewesen, so konnte man nun in den bekehrten Ländern sich dieses Kampfmittels begeben. Jetzt aber ward offenbar, dass inzwischen im römischen Katholizismus das Christentum wirklich und unauflösbar mit der sinnlich künstlerischen Begabung des italienischen Volkes sich vermählt hatte, und dass der alte Zwiespalt der geistigen und sinnlichen Welt dabei vorübergehend und wenigstens auf dem Gebiete des Kultus einer klassisch zu benennenden Versöhnung und harmonischen Durchdringung gewichen war. Im elften und zwölften Jahrhundert nämlich liegt gerade die reichste Entfaltung des sogen. liturgischen Schauspieles, jener freien Erweiterung der kanonischen Messtexte und -riten in mannichfachen örtlichen Spielarten, aus denen endlich die Mysteriendichtung entsprang[1]). Auch in den Riten der römischen Rosenfeier trat jene Erscheinung zu Tage, seitdem dieselben sich in ihrer Bedeutung an die freudig erhobene, ja enthusiastische Stimmung des nahen Pfingstfestes anschmiegten. Versuchen wir, uns ein Bild von dieser Feier zu machen.

Bekannt ist die einzige, unerreichte Wirkung des ungebrochenen Oberlichtes im Pantheon. Durch die runde Oeffnung der Kuppel strahlt das Himmelsblau gleich einem leuchtenden Auge geheimnisvoll und beseligend in die weite Halle hinab, wo auf Marmor und Porphyr, über korinthische Säulen und tiefe Nischen hin gedämpfte Lichter spielen. Die Wirkung haben Neuere durch einen Vergleich anzudeuten versucht: wir glauben uns in einer unterirdischen Schattenhöhle, in die sich die Strahlen einer höheren Lichtwelt niedersenken. Die ewigen Gefühle, die auch im Mittelalter durch diese Stätte wachgerufen wurden, verkörperten sich bei der päpstlichen Messe des Rosensonntags zu einem Ritus. In dem Augenblick, wo der heilige Vater seine Predigt über die Ausgiessung des heiligen Geistes mit einem Gebet um Erneuerung dieser Gnade, die Gemeinde segnend, beschloss und nun der Chor das „Veni, Creator Spiritus", anstimmte, ergoss sich aus dem Lichtring der Kuppel ein Rosenregen, wie von unsichtbaren Händen gestreut, über die Versammelten. Er dauerte, bis die Klänge der Hymne verhallten. Über seine Bedeutung konnten die Andächtigen nicht im Zweifel sein, da sie in dem vorbereitenden Segen ausgesprochen war. Dieser lautete in der Fassung, die ihm ums Jahr 600 Gregor der Grosse gegeben hatte:

„Möge der Herr den Regen seiner Segnungen über euch ausgiessen und euch die himmlischen Schätze seiner Gnade erschliessen! Amen. Möge der

1) Ebend. p. 44.

Herr euch des ewigen Lebens teilhaftig und zu Erben des Himmelreiches machen! Amen. Möge der heilige Geist in euch eine Wohnung finden und sich seine glanzvolle Majestät sanft in eure Herzen niedersenken! Amen. Dazu leihe er selbst seinen gnädigen Beistand!" [1])

In den Worten dieses Segens klingt neben dem Grundgedanken der Pfingstfeier nicht minder deutlich jener des Totenfestes an. Auch dieses fiel ja zu Gregors I. Zeit in unmittelbare Nähe des Sonntags Exaudi.

III.

Kapitel 4. Darstellungen des Pfingstwunders im Mittelalter und in der Renaissancezeit.

Wir haben das römische Totenfest im Allerheiligen- und Allerseelenfeste aufgehen sehen. Die Rosenfeier aber nahm in ihrer pfingstlichen Bedeutung einen neuen Aufschwung, indem sie überall, ausser in Rom selbst, ganz mit dem Pfingstfest zusammengelegt wurde. Ich will versuchen, die Geschichte ihrer weiteren Wandlungen aus bisher zerstreuten Nachrichten herzustellen, und hoffe, dass mir kein wichtiges Zeugnis entgangen ist.

Von dem Rosenregen im Pantheon berichtet uns zuerst der Kanonikus Benedetto nicht lange vor 1143 in seiner römischen Messordnung, die er dem spätern Papst Cölestin II. widmete [2]). Doch bald nach 1054 fanden wir schon die „Dominica, quae dicitur Pascha rosata" bei einem der Kurie nahestehenden Papstbiographen erwähnt (oben S. 14, Anm. 1); und schon um 1079 begegnen wir einer Nachahmung des Rosenritus in der Normandie am Pfingstsonntag, wovon später. In dem Rosenregen des römischen Pantheons aber müssen wir das Urbild aller ähnlichen Riten erblicken. Denn für die Anordnung, ihn acht Tage vor Pfingsten auszuführen, giebt es nur eine Erklärung, nämlich, dass er ursprünglich nicht das Pfingstwunder darstellte, sondern, wie die ältere geistliche Bildersprache bestätigt, vor allem die Segnungen, die der Getreuen nach dem Tode harren. Dann aber ist er der älteste Ritus der ganzen Gruppe. Endlich sind seine Nachahmungen in mehr als einer Kirche der päpstlichen Stadt in Betracht zu ziehen.

In der Basilika des Laterans wurden einst zu Pfingsten Rosen aus der Höhe gestreut [3]). Und noch gegenwärtig findet alljährlich am 5ten

1) S. Gregors I. Liber Sacramentorum, Migne, Patrol. Lat. v. 78, col. 110.

2) Bei Mabillon, Museum Italicum, 1681, II, p. 148, vergl. p. 118.

3) Moroni, Dizion. stor.-eccl., v. 9, p. 40.

August in Sa. Maria Maggiore eine ähnliche Ceremonie, wenn auch im bescheidensten Massstab, statt. Am Tage der „Madonna im Schnee", der diese Basilika geweiht ist, stellt ein Regen von Hyazinthen, ursprünglich wohl von weissen Rosen[1]), aus der Kuppel der Borghesischen Kapelle herabfallend, das legendarische Wunder des Schneefalls im August dar, welches zu der 354 erfolgten Stiftung des Weihnachtsfestes in nächster Beziehung steht. Im Pantheon hörte das Rosenstreuen auf, als im Jahre 1309 der päpstliche Hof nach Avignon übersiedelte[2]). Doch inzwischen war die Sitte längst nach anderen Orten gedrungen. Zwar in ihrer ursprünglichen Gestalt finden wir sie nur selten wieder; meist traten Änderungen und Verbindungen mit anderen Bräuchen ein. Eine Ausnahme macht Capua, die Hauptstadt des seit Alters durch seine Rosenfelder berühmten Campaniens. An diesem Ort, wo noch im Jahre 387 u. Z. die reiche Amplia Afra eine Stiftung zu gunsten der Rosarien unter anderen heidnischen Festen einsetzte, wurde noch in unserem Jahrhundert während der Pfingstmesse der Fussboden des Domes mit Rosen bestreut[3]). Doch schon das älteste von allen uns bekannt gewordenen Zeugnissen für den Pfingstritus zeigt uns eine bedeutsame Abweichung von der ursprünglichen, d. h. der römischen Form desselben: Johannes, Bischof von Avranches, späterer Erzbischof von Rouen, gab in seiner ums Jahr 1079 abgefassten Messordnung folgende Vorschrift, die wir wegen ihrer Genauigkeit in den Nebenzügen vollständig hersetzen[4]): „In der dritten Morgenstunde (um neun Uhr) soll unter dem Geläute aller Glocken nach dem „Deus in adjutorium" die Hymne einsetzen, währenddessen drei Geistliche in Messmänteln (cappati) den Altar mit Weihrauch bestreuen. Die ganze Kirche soll erleuchtet, und alle Geistlichen mögen nach dem Vermögen der Kirche gekleidet sein. Und so lange die Hymne dauert, sollen mannichfarbige Blumen zum Gleichnis der Gaben des heiligen Geistes aus der Höhe gestreut und derart die ganze Stunde festlich celebriert werden." — Die Allegorik,

1) Hyazinthen nach C. Maes im „Cracas" 1894, S. 260; rose rosse insieme con rose bianche nach Moroni im Dizion., v. 59 (1852), p. 149.

2) Zeugnisse im „Cracas" a. a. O.

3) Mazocchi, In vetus etc. Commentar., 1794, I, p. 54: Ac memini me puero in Capuana dioecesi in dominica pentecostes inter missae solemnia consuevisse presbyterum ecclesiae pavimentum rosis conspergere, qui mos postea exoluit. Die Schlussworte bestreitet Avellino, Opuscoli (1836), v. III, p. 263.

4) S. Martène, Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina, 1706, cap. 28 § 17; auch Migne, P. L. 147, 58. Abgedruckt ist der Liber de officiis eccles. noch von Magnin im Journ. des Savants, sept. 1866.

welche sich in der Anwendung mannichfarbiger Blumen statt der klassischen Rosen kundgiebt, kennzeichnet den normannischen Brauch als eine spätere Umbildung des römischen. Im Ausspinnen dieser Allegorik sehen wir die weitere Entwicklung fortschreiten. Bald dienen die vielfarbigen Blumen, „um die Freude und die Verschiedenheit der Sprachen und der Tugenden zu bezeichnen". So erläuterte die Ceremonie gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein Bischof von Mende im Languedoc, Guillaume Durand (1232—96), der als „Statthalter des Erbes Petri" lange Jahre an der römischen Kurie lebte[1]). Das Glockenläuten während der Ceremonie, welches an manchen Orten durch Orgelmusik und Posaunenstösse verstärkt wurde, bezog derselbe auf das wunderbare „Brausen vom Himmel, wie eines gewaltigen Windes", und knüpfte daran die Deutung: wie ein heftiger Sturm den Staub von der Oberfläche der Erde aufwirble, so verbanne der heilige Geist aus dem Herzen des Menschen alles Irdische[2]). Wir werden sehen, wie die Ceremonie, mit dem Verlust ihrer klassischen Einfachheit und ihrer das Unbeschreibliche einzig für das Gefühl andeutenden Symbolik, immer mehr zu einer allegorischen, barocken, im besten Falle verständig sittlich ausgedeuteten Nachahmung des Pfingstwunders, „wie es wirklich war", herabsinken sollte. Die Messvorschrift von Avranches findet sich ähnlich in vielen französischen Ritualbüchern des Mittelalters[3]).

Anderswo gesellte sich dazu noch ein deutlicheres Bild der Herabkunft des heiligen Geistes: man liess eine mit Blumen bekränzte, weisse Taube, an Fäden gefesselt, von der Deckenwölbung oder vom Chor herab, zuweilen durch einen von Rosenkränzen gebildeten Ring herabflattern, während zugleich der Rosenregen niedersank. Dieses anmutige Schauspiel wurde in mehreren Kirchen von Troyes während der Terz des Pfingsttages bis ins fünfzehnte Jahrhundert aufgeführt[4]). Die Taube

1) S. Durandus, Rationale divinorum officiorum, Lib. 6, fol. 193 der Ausgabe von Hagenau 1509. Vergl. Anm. S. 26, 3.

2) . . . . in nonnullis ecclesiis clanguntur tube, dum sequentia dicitur. Venit enim spiritus sanctus in spiritu vehementi. Quia, sicut ventus vehemens proiicit pulverem a facie terre: sic spiritus sanctus eicit a corde hominis omnem terrenitatem.

3) Martène, Eccl. discipl., p. 543: Id ipsum pluribus in Ritualibus libris praescriptum repperi; sed eo praesertim tempore peragendum, quo in missa canitur Prosa. Ita in Ordinario Silvanectensi (von Senlis) et in Rituali Turonensi S. Martini (Tours).

4) Zeugnisse in der Revue des trad. pop. 12 (1897), p. 314. In einem der Berichte heisst es: Les enfants de choeur . . . jetaient des fleurs rouges pour simuler les langues de feu qui étaient descendues sur les Apôtres. Ein Schritt weiter zur Naturwahrheit!

trug dort den alten romanischen Namen coulon. In manchen Gegenden hatten die Kirchen im Gewölbe eine Öffnung, durch welche die Taube geflogen kam [1]).

Von allen Pfingstriten fand der Flug der Taube im Mittelalter die weiteste Verbreitung. Besonders volkstümlich war die santa colombina oder colombella (auch palombella) in Italien. Aus der Malerei, wo sie in Darstellungen des Pfingstwunders früh sich eingebürgert hatte, drang sie in das liturgische Schauspiel und in dessen nächste Entwicklungsform, die stumme Rappresentazione in- und ausserhalb der Kirchen. Von den alten italienischen Messbüchern sind bisher so wenige im Druck veröffentlicht, dass wir die Einführungszeit dieses Ritus nicht feststellen können. Vielleicht aber kam derselbe schon vor in einem bekannten cyklischen Pfingstspiel, das im Jahre 1298 zu Cividale in Friaul im Palasthof des Patriarchen stattfand und nach einander die Leiden Christi, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Ausgiessung des heil. Geistes und das jüngste Gericht vorführte [2]). Dass auch in Sa. Maria ad Martyres einst während der Pfingstmesse eine Taube durch den Kuppelring niedergelassen zu werden pflegte, darf man wohl aus dem Namen der östlich am Pantheon hinlaufenden Strasse, Via della Palombella, schliessen. — Nicht überall begnügte man sich mit einer Taube. Aus Frankreich erfahren wir, dass in dortigen Kirchen ganze Schwärme grosser und kleiner Vögel fliegen gelassen und zum Schluss (wie einst die Rosen) unter die betreffenden geistlichen Kollegien verteilt wurden, — doch wohl, um verspeist zu werden! Dieses artige Spiel muss um 1400 in voller Blüte gestanden haben; 1438 wurde es in Troyes aufgehoben [3]). In Rouen, Lisieux (Normandie) und anderswo band man sogar dem Geflügel an die Füsse eine Art Oblaten, „Wölkchen“ (nebulae) genannt [4]). Die Bilder vom Mannaregen und vom „Brod des Lebens“, das Christus ist, mischten sich hier, um das Himmelsmahl der Auserwählten (nach Ev. Matth. 22, 4; Luk. 14, 15 u. a.) anzudeuten. Der Stich ins Schlaraffenländische war dabei gewiss nicht beabsichtigt. — Die Vervielfältigung des Pfingstvogels ist merkwürdig. Eine deutsche Volkssitte stellt sich dem französischen Ritus erklärend an die Seite: In der St. Georgen-

1) Z. B. in Böhmen (Miklosich, Wiener S.-B. 1864, S. 386), Deutschland und der Lombardei (vgl. hier S. 25. 26).

2) S. Muratori, Antiquitates Ital. II (1739), p. 851.

3) Revue des trad. popul., a. a. O.

4) Ducange, Glossarium mediae et infimae latin. V, p. 582 (Ausg. von 1885), unter nebula.

vorstadt zu Eisenach feiert man oder feierte man noch vor vierzig Jahren am Sonntag Lätare den „Sommergewinn". Neben andern natursymbolischen Gebräuchen findet sich da eine Beschenkung mit geputzten Eiern und künstlichen Vögeln. Letztere sind wie eine kleine Taube gross, in den wunderlichsten Formen aus Binsenmark geschnitzt. „Fast in jeder Stube auf dem Lande und auch teilweise in der Stadt hängt ein solches Vogelungeheuer, und fragt man, was es bedeute, so heisst es, es sei ein „heiliger Geist vom Sommergewinn"" (L. Issleib in Wolf's Zeitschr. f. deutsche Mythol., 2, S. 103 fg. vom Jahre 1855). Die Wiederkehr der Zugvögel liegt jedenfalls dieser thüringischen wie jener normannischen Sitte als Anlass zu Grunde. Spuren einer keltischen und einer germanischen Feier mag man sich aus den mehr oder minder kirchlichen Hüllen heraulesen[1]). — Die „Wölkchen" finden sich auch in Deutschland, aber sonderbarer Weise auf Himmelfahrt übertragen. Im Weltbuch und Geschichtsspiegel des Sebastian Franck von Wörd lesen wir[2]): Am Fest der Auffahrt Christi „wirfft man Oblat vom Himmel herab, zu bedeuten das Himmelbrot. Gleich darauff über neun Tag, ist der Pfingsttag. Da hencket man einen hültzin Vogel oder Tauben under das Loch im Gewölb, das bedeutet den heiligen Geist, den Aposteln Christi zugeschickt." Die Oblaten vertreten hier die Stelle von „Wetterkränzeln", die man in bairischen Dorfkirchen noch in der Gegenwart zu Himmelfahrt hie und da durch das Loch im Dachgurt wirft, um die sich dann Buben und Mädchen streiten, wahrscheinlich der Rest eines vorchristlichen Wetterorakels. Von der kleinen hölzernen Christusstatue wenigstens, die man in denselben Kirchen durch jenes Loch in die Höhe zieht [wie einst auch in Oberitalien][3]), heisst es: „Wo Christus bei der Himmelfahrt in der Kirche hinsieht, aus der Gegend kommen das Jahr über die Wetter." (H. Holland in Wolf's Zeitschr. 2, S. 102).

Wir sahen die Pfingstceremonie eine Wendung nehmen, die mit der gleichzeitigen Entartung der Mysterien zu Farcen verwandt ist. Mehr Würde als die Länder jenseits der Alpen bewahrte in der Messe sowohl wie im Schauspiel Italien. Zwar ging auch hier die Feierlichkeit verloren. Dem spielfrohen, naturalistischen Nachahmungstrieb des südlichen Volkes genügte die poesievolle Andeutung des mystischen Vorganges durch einen Blumenregen nicht lange. Die Italiener, die zuerst

1) Über ein winterliches Gegenstück zum „Sommergewinn" in irischer und französischer Sitte s. J. W. Wolf, Beitr. z. deutsch. Mythol. II. (1857), S. 436 ff.

2) Erschienen 1542. S. S. 133 der Ausgabe von 1567.

3) D'Ancona, Origini, I, p. 33, not. 2.

von den europäischen Völkern das Lustfeuerwerk ausgebildet hatten, trugen es auch in den Gottesdienst, und vor allem in die Pfingstmesse hinein. Schon zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts heisst es im Ordinarium des Erzbischofs Lukas von Cosenza (1203—24)[1]: „Bei der Pfingstmesse werden während des Absingens der Sequenz — womit der Priester beginnt, dann der Dekan und zuletzt der Vorsänger ihn ablösen — aus der Höhe in den Presbyterien, im Chor und im Schiff der Kirche Rosen, Lilien und andere Blumen gestreut und zuletzt brennende Flöckchen vom feinsten Werg herabgelassen." — Hier ist mehr als das Pfingstereignis, hier ist ein doppeltes Wunder zur Darstellung gebracht. Es ist klar: die Rosen verwandeln sich in himmlische Flammen. Das antike Bild der rosenstreuenden Gottheit und die evangelische Vorstellung von den mystischen Feuerzungen sind in Eins verschmolzen. So war der Übergang zu einer treuen Nachahmung des Wunders gemacht.

In Oberitalien begegneten sich römische und gallikanische Einflüsse. Eine Messordnung von Parma beschreibt, wenn auch erst im fünfzehnten Jahrhundert, einen Ritus, dessen Hauptbestandteile auf die Blüte des liturgischen Schauspiels zurückweisen: Zur festgesetzten Stunde während der Pfingstmesse wurde von einem Baum (arbor), der im Dachgebälk des Chores befestigt und reich mit Oblaten behängt war, — also eine Art Maibaum — eine Taube zu der versammelten Menge hinabgesandt. Gleichzeitig streute man durch Löcher im Deckengewölbe eine Menge Feuerflocken und „zahllose" Oblaten nebst Laub- und Rosenblättern aus. Bei der Vesper wiederholte sich dieser Vorgang[2]. Der verbundene Blumen- und Feuerregen, in Italien seit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts sicher bezeugt, trat bald auch jenseits der Alpen auf; Bischof Durand erwähnt ihn als verbreiteten Pfingstritus[3]. Die Vorstellung von

---

1) Martène, Eccl. Discipl. 543: . . . . sparguntur desuper in presbyteriis, in choro et in navi ecclesiae, rosae, liliae, et <alii?> flores, et ad ultimum emittuntur particulae subtilissimae stupae succensae.

2) D'Ancona, Origini I, p. 32 s. nach dem Ordinarium Eccles. Parm., ed. Barbieri. Der Baum stammt offenbar von den Maifesten her. Die altertümlichste Ausschmückung des Maibaumes bestand in Speisen. Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I (1875), S. 170. 172 Anm. über den mit Bändern und drei Weizenähren behängten arbor majalis im mittelalterlichen Lucca und den albero della cuccagna d. i. Baum des Überflusses bei den Kirchweihen der Gegenwart in Wälschtirol. Vielleicht spielt zu Parma auch die verbreitete, allegorische Auffassung des Kreuzes als Maibaum mit. Vgl. ebend. S. 242 f.

3) Rationale, Lib. 6, nach der vorhin gebrachten Stelle: Tunc etiam ex alto ignis proiicitur, quia spiritus sanctus descendit in discipulos in igneis linguis. Et

einer Verwandlung der Rosen in Flammen findet sich jedoch nur im vorhin angeführten, ältesten Bericht aus Cosenza; sie wurde wohl bald als zu künstlich fallen gelassen. In den meisten Gegenden Italiens aber wurde allmählich das Feuerwerk zur Hauptsache, und schliesslich blieben gar die Blumen fort. Die Florentiner werden hierin wie auf den meisten Gebieten vorangegangen sein. Ihre Leidenschaft für die Feuerwerkerei, die sie durch heutzutage kaum übertroffene Leistungen zum Range einer Kunst erhoben, ging soweit, dass der Rat 1480 ein Verbot gegen die Benutzung von Kirchenhallen zum Abbrennen von Girandolen erlassen musste[1]). Wir hören von einem Kirchenbrande, der 1471 zu Florenz durch die Darstellung des Pfingstwunders entfacht wurde. Dieselbe wurde einem Besuche des Herzogs Galeozzo Sforza von Mailand zu Ehren in San Spirito zugerüstet. Die Florentiner wünschten, dem mächtigen Fürsten ihre Überlegenheit in diesem Fache zu zeigen: sie brachten ein so gewaltiges Feuerwerk zustande, dass der Dachstuhl Feuer fing und die Kirche abbrannte. In dem schnell errichteten, köstlichen Neubau des Brunelleschi scheint man, vorsichtiger geworden, den Brauch nicht erneuert zu haben. Wir finden denselben bald darauf nach der Piazza San Giovanni verlegt, wohin noch jetzt alljährlich am Ostersamstag eine mit Zünder versehene, hölzerne Taube auf einem Seile aus dem Dome entsandt wird, um draussen ein Feuerwerk (il Fuoco Santo) zu lärmender Entladung zu bringen. Das Vorbild dieser Ceremonie gehört offenbar dem Pfingstfest an. Doch das Zeitalter des Michelangelo wusste selbst in die Nachahmung noch eigenen, tiefen Sinn zu legen, — die letzte Äusserung lebendigen religiösen Gefühls, die wir auf unserem Weg durch die Jahrhunderte antreffen. Das Florentiner Osterfeuer nämlich wird an Steinen entzündet, die als Splitter vom heiligen Grabe gelten. So ist die Taube hier eine himmlische Botin, die das Feuer der göttlichen Liebe am Ostermorgen vom Grabe Christi holt, um es über die Welt auszustreuen.

---

etiam flores varii ad denotandum gaudium et diversitatem linguarum atque virtutum. Columbe etiam per ecclesiam dimittuntur: in quo ipsa spiritus sancti missio designatur. — Ähnlich wird man bei den Pfingstmysterien verfahren sein. In einem solchen zu Jean Michel freilich wurde Branntwein angewandt, um den Feuerstrom des h. Geistes nachzubilden; s. Petit de Juleville, Les Mystères, Paris 1880, p. 400.

1) Urkunde bei Passerini, Storia degli Stabilimenti di beneficenza a Firenze, Firenze 1853, p. 459.

2) Machiavelli, Ist. Fior. 7, 22. Vgl. D'Ancona, Orig. I, p. 242.

Kapitel 5. Pfingsten in Orvieto und der Gedanke einer Kultreform.

Der langsame Verfall des liturgischen Schauspieles wurde im Zeitalter der Gegenreformation besiegelt durch kirchliche und staatliche Verbote aller geistlichen Aufführungen.

Das französische Parlament untersagte 1548 den Confrères de la Passion, „geistliche Mysterien" zu spielen. In Deutschland überschüttete Thomas Kirchmayr (Naogeorg), der begabte, doch unstäte Verfasser protestantischer Tendenzdramen, in seinem „Regnum papisticum" vom Jahre 1553 die katholischen Festgebräuche mit verdientem Spott. In Italien erstand im ehrwürdigen Carlo Borromeo ein heiliger Eiferer gegen das Theaterspielen in- und ausserhalb der Kirche.

1590 fiel zu Ferrara der letzte Rest eines, wie der Chronist behauptet, seit undenklichen Zeiten dort ausgeübten Ritus bischöflichem Verbot zum Opfer. Bei der Gelegenheit erfahren wir zuerst von dem Bestehen dieses Ritus auch in Ferrara. Bei der Pfingstmesse, während der Klänge des „Veni Sancte Spiritus" pflegte eine Taube (lebendig oder nachgemacht?) von der Mittelpforte der Kathedrale aus das Schiff bis zum Altar im Fluge zu durchschneiden. Sie war in einer Strahlensonne befestigt, die während der Bewegung knatterte und Feuer ausprühte[1]).

Bei der wachsenden Gleichgiltigkeit gegen die kirchlichen Gebräuche hat es in den meisten Fällen wohl niemand für der Mühe wert gehalten, das gänzliche Einschlafen der alten Riten oder deren Fortdauer der Nachwelt zu vermelden. Hier und da fristeten dieselben auch nach dem reinigenden Sturme der Gegenreformation ein unbeachtetes Dasein, so z. B. noch gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts der Pfingstritus in Messina, einer ganz beiläufigen und unbestimmten Äusserung des Domenico Magri zufolge[2]). Ob im Dom zu Capua noch in unserm Jahrhundert Rosen aus der Höhe gestreut worden sind, darüber herrscht eine sehr bezeichnende Unsicherheit an Ort und Stelle, unter den Gelehrten Campaniens (s. oben).

Nur in einer Stadt glückte es mir durch einen Zufall, das Fortleben dieser Sitte, oder vielmehr ihrer auf die Renaissancezeit zurück-

---

1) D'Ancona, Origini I, p. 283 nach einem handschriftlichen Diario di Ferrara.

2) Dom. Magri, Notizia dei vocaboli eccles., Roma 1650, p. 213, col. 2a; und Hierolexicon, Roma 1677, p. 465, col. 2 giebt Durands Nachricht (oben S 26, Anm. 3) wieder mit dem ungenauen Zusatz: quod Messanae adhuc durat.

gehenden letztmaligen Umwandlung bis in die jüngste Gegenwart zu verfolgen. Wer zu Pfingsten nach Orvieto kommt, wird dort Zeuge einer kirchlichen Feier, deren Fortbestehen den Bürgern der Stadt nicht minder am Herzen liegt als die Erhaltung des Domes, jenes im Jahre 1290 gegründeten, farbenprächtigen Meisterwerkes der italienischen Gotik, das, kürzlich auf Staatskosten von allen Schäden und barocken Zuthaten befreit, nun wieder in vollendeter Schönheit dasteht.

Auch hier im Dome, wurden einst während der Pfingstmesse Rosen von der Decke herab über die Versammelten ausgestreut[1]). Mitten durch den Rosenregen flatterte das „Täubchen" herab. Auch hier wurden die Rosen später durch Flammen ersetzt. Man ging darin soweit, dass man innerhalb der Kirche Raketen steigen liess. Ein Verbot des Lateran-Konzils von 1725 machte diesem Unfug ein Ende. Doch das Pfingstfeuer fuhr fort, den Dom zu verwüsten. Vergeblich wandten sich Bischöfe und Kardinäle nach Rom um Abstellung. Merkwürdig sind die Gründe, welche die Erhaltung des Brauches veranlassten. Eine alte Orvietaner Familie, die Grafen Monaldeschi, von denen zwei einst das Bischofsamt in der Stadt bekleideten (Franziskus 1280—95, Beltramus oder Tramo 1328—45), hatten wahrscheinlich in jener Zeit ihres grössten Einflusses dem Domkapitel zwei ihrer Kastelle draussen im Lande mitsamt den Einkünften als Eigentum auf ewige Zeiten vermacht, um davon die Kosten der „Palombella" zu bestreiten. Indessen hatten sie die Bestimmung getroffen, dass die jährlich zu erhebenden Abgaben dem St. Peterskloster derselben Stadt zufallen sollten, so oft die herkömmliche Vorstellung nicht, oder nicht an der herkömmlichen Stätte gegeben würde. Da war guter Rat teuer. Jene Abgaben dienten wesentlich mit zur Deckung der erheblichen Kosten für Ausbesserungen am Dom. Das Feuerwerk war zu einem Volksfest geworden, dem zuliebe die sonst so stillen Strassen der Stadt sich für kurze Zeit mit Leben füllten, wie es noch jetzt geschieht. Künstler und Fremde strömen herbei; das Volk drängt sich zwischen den Verkaufsständen auf dem Domplatz, wo eine Art Bazar ausgestellt ist und die bambini sich an Puppen und Spielzeug satt sehen, süsse Früchte schmausen und mit Instrumenten einen

1) Das älteste Zeugnis stammt von 1417. Es findet sich im Liber Camerlengati des Domes, S. 4. Ich gebe es wieder nach Piccolomini Adami, Rappresentanza scenica ... in occasione della Festa del SS. Corporale, p. 7, n. 1 (auch im Archivio Storico per le Marche e per l'Umbria, Foligno 1886). Es lautet: Dedit, et solvit Piero Funario pro tribus libris. et tribus unciis cordae sottilis pro palombella in festo Paschatis Rosati ... et in totum Sol. quinque. Dazu unterm 17. Mai 1421 eine Bezahlung Pro quatuor lib. Rosarum.

lustigen Lärm aufführen. Die Landleute besonders machen seit Jahrhunderten von dem glatten oder stockenden Flug der Taube, die hier noch ein lebendiger Vogel ist, ihre Erntehoffnungen abhängig, wie sie es auch in Florenz am Ostersamstag thun; sie balgen sich um die von den Fittichen der Taube fallenden Federn, um sie als glückbringend aufzubewahren. Alle diese Gründe wirkten zusammen in dem Beschluss der Stadträte des Jahres 1846: die alte Sitte nicht abzuschaffen, sondern auf den Platz vor dem Dom zu verlegen, wodurch man im wesentlichen nicht gegen die Bedingungen der Stifter verstiess. — Hier also wird seitdem der kostbare Reliquienschrein mit den zwölf Apostelstatuen aufgestellt. Buchsbaum und Blumenguirlanden schmücken ihn, und um die Säulchen der Aussenwand her sind Feuerwerkshülsen und eine Unzahl von Näpfchen mit Brennpulver befestigt. Auf der entgegengesetzten Seite des Platzes, wo die Via Maitani, nach dem Erbauer der Domfassade benannt, einmündet, dort hängt zwischen den Palästen der Grafen Saracinelli und des Grafen Eugenio Faina das Gehäuse (la Nuvola) mit der heiligen Taube, an Seilen schwebend. Wie aus einer Gewitterwolke schiessen Funken und Strahlen heraus, ein Feuerwerk in der hellen Mittagssonne. Jetzt erschallen die Trompeten und Posaunen des städtischen Musikchors, — die Wolke spaltet sich und mitten durch einen Funkenregen und das Krachen der Bomben flattert die Taube mit ängstlichen Flügelschlägen an dem Seile nieder, welches von der „Wolke“ nach dem Altar der Apostel führt. An den zarten Füssen trägt sie einen Zünder, der alsbald die mystischen Flämmchen über den Häuptern der Zwölfe entzündet, und das Feuerwerk des Tabernakels entlädt sich. Minuten lang schiessen die Flammen phantastisch durch einander, Funken und Feuergarben sprühen, Schläge und Bomben knattern. Und mitten in dem ausgelassenen Spiel der Feuergeister sitzt, mehr tot als lebendig, mit geducktem Halse das arme Täubchen und schaut mit blinzelnden Augen in das Flammengewirr. Wenn dieses ausgetobt hat, befreit ein Messdiener das Tier aus seiner Lage; der Vorsteher des Domes übergiebt dasselbe als Festgeschenk dem Bischof, einem Domherrn oder einer anderen würdigen Person.

An dem letzteren Zuge haftete bis vor wenigen Jahren eine Sitte von naiver und poetischer Bedeutsamkeit. Es war stets die jüngst Vermählte aus den adligen Häusern Orvietos, der die heilige Taube eingehändigt und damit zugleich die eheliche Treue ans Herz gelegt wurde. In unseren Tagen ist soviel darüber gespöttelt worden, dass man die Sitte aufhob. Und sie war doch wohl das Beste an der Feier.

Wir haben die Geschichte der alten Rosenfeste bis in ihre jüngsten Metamorphosen verfolgt. Überschauen wir noch einmal den Wandel der Anschauungen, die darin zum Ausdruck kamen.

In die Lust der ländlichen Frühlingsfeier schlich sich in heidnischer Zeit Wehmut über die Vergänglichkeit, dieser stets, leiser oder lauter, anklingender Grundton des sinnlichen Naturgefühles. Der christliche Glauben mit seinem übersinnlichen Ahnen, seiner mystisch verklärten Daseinsfreude schuf dann den Rosenregen als Bild geistiger Wonnen. Eine Spanne lang hielt sich die Pfingstfeier im Mittelpunkt der Christenheit auf der klassischen Höhe des Einklanges von Form und Gehalt. Dann nahm äusserliche Nachahmung des Pfingstwunders überhand. Mit blendenden Künsten und dem Flug der Taube ausgestattet, wurde die Feier ein kostbares Spielzeug in den Händen der Geistlichen zur Unterhaltung einer schaulustigen und abergläubischen Menge. — Soll dies das Ende sein? Ist es nötig, dass die Erstarrung, welche das katholische Festleben seit etwa 400 Jahren befallen hat, sich verewige? Es scheint gegenwärtig, als besänne sich die Kirche auf die Schätze, die in ihrer Vergangenheit ruhen und der Hebung zu warten scheinen. So fragte neulich ein um die Erforschung des mittelalterlichen Roms hochverdienter Gelehrter[1]): „Warum wird ein so geschmackvoller Ritus (wie das Rosenstreuen im Pantheon) nicht gegenwärtig zur schönsten Wirkung von der Höhe der St. Peterskuppel herab erneuert? Ich wundere mich, wie unser glänzender, phantasiereicher und viel bewunderter katholischer Kult so anmutige, zarte und die Geheimnisse der Religion so bedeutungsvoll darstellende Gebräuche hat aufgeben können.“ — Und wie ein Widerhall klang vom Ufer der Seine, wo längst schon modische Romandichter ihre von Liebesleidenschaft und Zweifelskämpfen müde gehetzten Helden in den Schooss der Kirche sich flüchten lassen, der Ruf nach einer ästhetischen Kirchenreform. Sar Peladan erteilte dem Papst den wohlmeinenden Rat, seinen Kardinälen eine ästhetische Erziehung geben zu lassen, damit sie den Bedürfnissen der Elite-Katholiken mehr entgegenkämen und im Kulte der Kunst mehr Platz einräumten. Und wirklich, als am letzten Himmelfahrtstage, bei der Heiligsprechung des Fourier und Zaccaria, das Papsttum aus seiner 27jährigen, grollenden Zurückgezogenheit heraustrat, entfaltete es vor einer unzähligen Menge erwählter und nichterwählter Sterblicher im Petersdome einen Glanz, der als siegesgewisser Ausdruck zunehmen-

1) Const. Maes im „Cracas“ 1894, S. 262.

den Kraftgefühles und Machtstrebens gelten kann. Unter andern altertümlichen Symbolen erschien an jenem Tage das Bild der heiligen Taube, in einem Strahlenkranze über dem Thronsessel des Papstes schwebend, unter dem hohen Chor von St. Peter.

Altertümlich war alles bei dieser glanzvollen Feier, von den bunten Trachten des päpstlichen Gefolges bis zu den vier mächtigen Fahnen, auf denen die von der Untersuchungskommission als echt befundenen Mirakel der neuen Heiligen dargestellt waren; von dem Kolossalgemälde der heiligen Dreieinigkeit bis zu der anmutigen Ceremonie der „Oblation", einer Darbringung von Kerzen, Brot nnd Wein, zwei Turteltauben, zwei Tauben und mehreren kleineren Vögeln zu den Füssen des Statthalters Christi. Man atmete die Luft des Mittelalters, wie sie aus Chroniken uns anweht oder aus der bewegten Ceremonien-Malerei der Venezianer. Und war es nicht endlich trotz allem die Grösse der katholischen Religion und Kirche, die in dem frenetischen Beifallsjubel von mehr als 30 000 Zuschauern aller Nationen und Geistesrichtungen am Schluss dieses unvergleichlichen Schauspiels ihren Widerhall fand? „Es ist nichts gross als das Wahre!" rief einst Goethe in Neapel, umgeben von den prachtvollen Ceremonien des Frohnleichnamsfestes. Und ein englischer Weiser that den tiefen Ausspruch: „Das Alte ist wahr gewesen."

Grösse lag in der reinen Innerlichkeit der ersten Christen; und Grösse entgegengesetzter Art in den kirchlichen Riten zur Zeit der Kreuzzüge. Denn damals war es das allgemein verbreitete, gläubige Gefühl im Bunde mit der bilderschaffenden Phantasie der Romanen, welches schöne Formen zeugte und beseelte. Als der Kreis der möglichen Bildungen durchmessen war, erlahmte zugleich mit dem Lebenstrieb die schaffende Kraft der Religion. Die italienische Renaissance brachte religiöse Grösse nur noch in Einzelnen hervor. Savonarola hinterliess keine Spuren in der kirchlichen Entwicklung; seit Michelangelo bewegte sich die religiöse Malerei nur noch in den ausgetretenen Geleisen. Der Organismus der Religion war erstarrt. Mag man seitdem einzelne Riten künstlich fristen oder wieder auffrischen, man wird nicht vermögen, in dem wichtigsten Teil des Gottesdienstes, in der Messliturgie, die lebendige, auf Verständnis beruhende Wechselwirkung zwischen Priester und Gemeinde wiederherzustellen. Die Zerstörung des ursprünglichen Sinnes der Messe hat sich so folgerichtig unter dem Zwang der Verhältnisse entwickelt, dass sie für unheilbar gelten muss.[1])

1) Ich stütze mich auf die Untersuchungen berufener, gutkatholischer Zeugen.

Aus der Erstarrung führt nur ein Weg zum Leben, der Weg, den alle Organismen zu nehmen haben: Erneuerung aus dem unsichtbaren Keim, das will sagen, Rückkehr zur formlosen Anbetung des Heiligen, die alle Formen der Zukunft und alle Möglichkeiten der Anpassung an die Umwälzungen des geistigen Lebens einzig in sich birgt. — Schon Savonarola erklärte gelegentlich alles Formenwesen im Kult für nichtig [1]); vielleicht ist er zu sehr Italiener gewesen, um die Vernichtung der äusseren Gottesverehrung in den Mittelpunkt seiner Forderungen zu stellen. In der That zog sich seit jener Zeit je mehr und mehr das echte religiöse Leben in die reine Innerlichkeit des Urchristentums zurück oder es flüchtete sich in die Künste, und am meisten in die innerlichste von ihnen, die Musik.

IV.

Kapitel 6. Die Verwandlung von Rosen in Flammen, ein Motiv der religiösen Kunst.

Das einzige Gebiet, auf welchem das religiöse Fühlen der Menschheit noch in unserem Jahrhundert sich in reger, wechselnde Gestalten zeugender, alte Symbole zu neuer Bedeutung umbildender Schaffenslust bethätigt hat: es ist die Kunst. Der Urgrund des inneren und äusseren Geschehens bleibt Geheimnis. Dogmatische und wissenschaftliche Systeme überspinnen ihn mit ihren vergänglichen Begriffsnetzen; doch in tiefer Seele schlummert die Kraft, aufzugehen in unio mystica, und das Gefühl beflügelt die Phantasie, die stets vom Unbekannten angezogen wurde und werden wird. Sie ist in Gefahr, sich ins Vage zu verlieren. Da bleibt dem Künstler im Drange seiner Ahnungen, die nach Gestaltung ringen, kein anderer Weg als, dass er seinen Intentionen durch die „scharfumrissenen Figuren und Vorstellungen“ vergangener Glaubensformen „eine wohlthätig beschränkende Form und Festigkeit giebt“.

F. Clément kommt in seiner Histoire générale de la musique, 1861, zu folgendem Endurteil über die Riten der Messliturgie: „des débris défigurés . . . mal coordonnés, tronqués et dépourvus d'homogénéité, ils ne présentent plus qu'un symbolisme obscur, souvent inintelligible, et conséquence funeste, le spectateur se moque souvent de ce qu'il ne comprend pas.“ — Clément beklagt deshalb ces siècles, si rapidement écoulés du moyen-âge. — S. D'Ancona, Origini I, 21 ff., wo zur Bestätigung eine vorzügliche Beschreibung der mittelalterlichen Messe, des „grossartigsten und feierlichsten Schauspiels, das man sich irgend auszudenken vermag“, von Alt, Theater und Kirche, Berlin 1846, herangezogen wird.

1) Die Worte Jesu Ev. Joh. 4, 21 ff. erläuterte er: „Dies bedeutet, dass der Herr den inneren Cultus will, ohne alle jene Ceremonien.“ (Villari, Savonarola, Übers. von Berduschek I, S. 87.)

Von dieser Betrachtung liess Goethe sich leiten, als er vor mehr als siebzig Jahren das Schauspiel von Fausts Rettung in die Formen der katholischen Phantasiewelt einzukleiden sich entschloss, — ein Schritt, für dessen Notwendigkeit und hohe Bedeutung das Verständnis noch in unseren Tagen wenig verbreitet ist. Lange Zeit hat man darin nur katholisierende Neigungen, einen Abfall von dem modernen, rationalistischen Geist des ersten Teils der Tragödie und einen weiteren Beleg für das an sich unläugbare Erlahmen der schöpferischen Kraft beim greisen Goethe erblicken wollen. Weite Kreise der Gebildeten besassen nicht jene Unbefangenheit und ihrer selbst gewisse Freiheit, zu der Goethe sich und dem Jahrhundert, immer noch allen vorausschreitend, den Weg gebahnt hatte. Zwar hatten schon die Romantiker die starre Mauer niedergerissen, die von der Reformation um die Kunst der protestantischen Länder gezogen war und Verarmung bedeutete; doch sie waren sich selbst nicht einig darüber, ob dies Zugeständnis eine Glaubensänderung oder ein neues Kunstprinzip bedeutete. Es ist in hohem Grade merkwürdig zu beobachten, wie Männer vom Schlage Friedrich Schlegels sich einbildeten zu glauben, wo sie nur lebendig schauten. Auch sie verfielen in den Irrtum, „das Poetische, das Imaginative zu verwirklichen", statt einzig dem, was ihre Wirklichkeit, ihren Glauben ausmachte, eine poetische Gestalt zu geben. — Es war ein Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Kunst, als Goethe, der in Italien der kirchlichen Malerei nur beschränkte Aufmerksamkeit geschenkt und seitdem die Antike als Vorbild seiner eigenen Kunstübung erwählt hatte, im Jahre 1810 die Gemälde-Sammlung der Brüder Boisserée in Heidelberg besuchte und dort, umgeben von Meisterwerken altdeutscher und altniederländischer, kirchlicher Kunst, den Ausruf that: „Auch hier sind Götter!" Die Frucht dieser neuen Erkenntnis war der vielgeschmähte Schlussakt des Faust, ein Jünglingswerk schon dem Erfolg nach; denn es führte eine neue Kunstrichtung herauf, es war ein Wegweiser auf Richard Wagner.

Im vorletzten Auftritt der Fausttragödie, dort, wo das Mysterium von der Bestimmung des Menschen, seiner Unzulänglichkeit und seiner Erlösung von den Qualen dieses Zwiespaltes in geheimnisvoller Gewandung über die Bühne schreitet, begegnen wir unter anderen kirchlichen Motiven neuerdings jenem Bilde der überirdischen Rosen, die sich in Flammen verwandeln und göttliche Liebeswonne verbreiten. Aus den Händen liebend heiliger Büsserinnen werden die „seligen Blüten" ausgestreut über Fausts Unsterbliches, das von den Missgestalten der Hölle

bedroht wird. Jene Himmlischen tragen keine Schwerter, wie meistens in den alten Darstellungen von kämpfenden Engeln und Teufeln. Auch die Verdammten sollen durch Liebe dem Heil gewonnen werden, „um in dem Allverein selig zu sein". Doch nun eine echt Goethesche Wendung: Das Böse ist so real und unzerstörbar wie das Gute; keines von beiden besteht ohne das andere. Die Teufel also müssen Bosheitsqualen leiden unter der Berührung der Liebesflammen, und in Mephisto weckt der Anblick des Übersinnlichen die Sinnlichkeit einer grundverderbten Natur.

Die Ursprünglichkeit dieser Dantisch rücksichtslosen Erfindung liegt so am Tage, dass wir die Einheit des Gesamtbildes durchaus nicht anzutasten glauben, indem wir die Frage nach der Herkunft einzelner Züge aufwerfen. Wir gewinnen dadurch Einsicht in das Streben der menschlichen Phantasie, alte Symbole in freiem Spiele unermüdlich, dem Wechsel der Weltanschauungen folgend, umzugestalten und tiefsinniger zu fassen. Freilich dürfen wir in unserem Fall von unmittelbarer Anregung durch Früheres nur vermutungsweise reden; doch darauf beruht ja nicht der Hauptwert derartiger Vergleiche. In Goethes Schriften findet sich keine Spur von einer Kenntniss der kirchlichen Rosenceremonie, geschweige in der Gestalt, die uns aus Cosenza bekannt ist. Rosenstreuende Engel sieht man auf zahlreichen Gemälden alter und neuer Zeit. Die Verwendung der Rosen als Geschosse im Kampf der Tugenden gegen die Todsünden, ein grobkörniges Seitenstück zu dem Faust-Auftritt, kommt in einem moral-play des fünfzehnten Jahrhunderts vor. Doch ist hier an einen Einfluss auf die Faustdichtung nicht zu denken[1]).

Von grösserer Bedeutung ist es, dass die Vorstellung von in Flammen aufgehenden Rosen dem Dichter seit seiner Beschäftigung mit Hafis vertraut war und von ihm selbst in seinem Divan benutzt wurde (Buch VII, 2, An Suleika).

1) S. Max Koch im Goethe-Jahrbuch, 1884, S. 322 fg. Die Verse „Blüthen die seligen" u. s. w. verfasste Goethe ursprünglich als Gelegenheitsgedicht mit der Schlusszeile „Der Liebenden hin" für die Autographensammlung der jüngsten Tochter Cuviers (s. Sulpiz Boisserée unterm 5. April 1825). In dem moral play ist übrigens von Flammen gar nicht die Rede. In dem Auszuge aus der Handschrift bei Payne-Collier, The history of Engl. dramat. poetry (1. Ausgabe 1831, 2te 1879) heisst es S. 204 der 2. Ausgabe: The deadly sins are defeated and it appears from their complaint, that they suffered most from roses flung at them from the walls by Charity, Patience etc., which struck them hard enough, to make them ‚black and blo'. — Also blaue Flecke bekommen sie von der Heftigkeit des Wurfes. Es ist schwierig, sich vorzustellen, dass irgend eine mittelalterliche Bühne die Verwandlung von Rosen in Flammen über den Körpern kämpfender Spieler dargestellt hätte.

Die bewegliche Phantasie des Morgenländers lieh im Heimatlande der Rose und der Feuerreligion jener uns geläufigen Metapher von der Glut der Rosen lebendigere Bildlichkeit. „Gluten der Rosen verbrennen Bülbüle," dichtete in Liebesnot der Sänger von Schiras[1]). Seine Begierde flamme empor wie die Rose: „Wein her zum Löschen!" [1]) Aber auch von der alldurchdringenden Gottheit sang die „mystische Zunge" Bülbüls: Die „Einheit" offenbare sich dem Weisheitsschüler im brennenden Rosenbusch[1]), oder, wie das Gedicht vollständig in einer schönen, wenn auch freieren Übertragung lautet[2]):

Lern', o Schüler, echte Gnose,
Siehe da, der Busch der Rose
Brennet dir mit hellen Gluten
Als der Feuerbusch des Mose.

Und aus ihm, wofern du nämlich
Nicht zu dumpfe, seelenlose
Sinne hast, wie lind und lieblich
Spricht zu dir der Herr, der grosse.

Hafis lebte im vierzehnten Jahrhundert (1318—89). Im dreizehnten stellten im Dom zu Cosenza und ebenso in zahlreichen Kirchen des Abendlandes fallende Rosen und Flammen die Ausgiessung des göttlichen Geistes dar. Die Zeichensprache der Natur wurde in den entferntesten Ländern von der mystisch erregten Phantasie übereinstimmend gedeutet.

Goethe hat beides, Zeichen und Deutung, erneuert als Gleichnis dessen, was er selbst vom Walten einer göttlichen Liebe ahnend in sich erfahren hatte. Die Formen dazu lieh ihm der alte Glaube. Den neuen half er selbst heraufführen. Doch dessen Empfinden ist bis heute noch abgewandt von dem, was hinter den Erscheinungen liegt, seine Zunge noch nicht mächtig ureigener, leidenschaftlich ergriffener Bildersprache vom Heiligen, „das in und um uns wohnt". Ansätze dazu gewahren wir seit Goethe und Byron. Ihre Kunst-Religion wie die Richard Wagners steht auf der Scheide zweier Weltalter als Denkmal des Überganges. Sie trägt das Unverwelkliche der alten Zeit in die neue hinüber. Wie Helena in Fausts Armen Kleid und Schleier zurückliess, so entschwebte

1) In der von Goethe benutzten Übersetzung Joseph von Hammers, Band I (1812) S. 419, II (1813) S. 198. 389.

2) Aus Batranek, Beiträge zur Ästhetik der Pflanzenwelt, Leipzig 1853, S. 213.

die mythologische Welt des Mittelalters in die Schattengefilde der Sage; doch ihren blauen Sternenmantel liess die Jungfrau zur Erde sinken. Und der Genius der Menschheit hob ihn auf und weihte ihn im Heiligtum der Kunst zu verklärendem Gedächtnis menschlicher Träume vom Jenseits.

Frederi Mistral.

Von

Fr. Ed. Schneegans.

Zwei Bewegungen durchkreuzen sich in der Entwicklung des Volkslebens unserer Zeit. Neue Verkehrsmittel, die gewaltige Entfaltung der Industrie, die Verbreitung des Unterrichtes, der in allen Ländern Europas immer weitere Schichten der Bevölkerung durchdringt, haben eine durchgreifende Umgestaltung des Volkslebens zur Folge: die grossen Kulturcentren üben einen teils segensreichen, teils aber auch verhängnisvollen Einfluss auf die Provinz aus; werden die Unwissenheit, der Aberglaube siegreich bekämpft, so gehen schöne patriarchalische Gebräuche verloren, in Kleidung und Sprache sucht der Bauer den Städtern nachzueifern; wo einst urwüchsige Volkspoesie, malerische Trachten das Gemüt des Dichters, das Auge des Malers erfreuten, herrscht jetzt farblose Einförmigkeit. Aber das Alte weicht nicht ohne Widerstand dem Neuen. Während einerseits die ältere Generation meist zäh an der von Vätern ererbten Tradition festhält, sehen wir anderseits in den Kreisen der Gebildeten Verteidiger und Freunde der alten Volksbräuche und Volkssprachen sich erheben. Die Einen sehen in dem plötzlichen Eindringen neuer Ideen und Sitten eine Gefahr für die Volksseele, Andere suchen die altmodischen aber kleidsamen Trachten zu retten, während die Sprachforscher emsig die Bauernsprachen untersuchen, ihren Formen- und Wortschatz feststellen und Kulturhistoriker Märchen und Volkslieder sammeln, wie der Naturforscher seltene Exemplare einer untergehenden Flora oder Fauna in seinen Herbarien und Museen sorgsam aufbewahrt. Nirgends wohl hat diese pietätvolle Rückkehr zum Alten, der Versuch von dem Erbteil der Väter das Wertvolle und Entwicklungsfähige zu retten und womöglich zu neuem Glanze zu entfalten

schönere Früchte hervorgebracht als in Südfrankreich, in der Wiedergeburt der provenzalischen Litteratur.[1])

Besondere Momente begünstigten die neuprovenzalische Bewegung und erklären es, wie es möglich wurde den provenzalischen Dialekt zur Litteratursprache auszubilden, eine lebenskräftige, alle Gebiete des menschlichen Denkens und Fühlens umfassende Litteratur in neuprovenzalischer Sprache zu gründen. Die romantische Bewegung, die seit dem Anfang unseres Jahrhunderts der französischen Litteratur und Forschung die Schätze des Mittelalters wieder eröffnet hatte, schuf ein poetisch gefärbtes Bild des Mittelalters, in dem die provenzalischen Troubadours mit ihren Liebesabenteuern, ihrem Frauendienst, ihrem Ideal ritterlicher Sitten eine wichtige Rolle spielten. Die wissenschaftlichen Arbeiten eines Fauriel, eines Raynouard, eines Diez und ihrer Nachfolger gaben einen Einblick in die reiche provenzalische Litteratur und Sprache, zeigten die hohe kulturelle Bedeutung derselben, sie räumten der provenzalischen Sprache die ihr zukommende Stelle innerhalb der romanischen Sprachen ein. Mit berechtigtem Stolz auf ihre hohe Vergangenheit zurückblickend dachten die südfranzösischen Patrioten mit Wehmut und Sehnsucht an die schönen Zeiten der Troubadours, denen durch den furchtbaren Albigenserkreuzzug ein jähes Ende bereitet worden war. Unterstützt wurden diese Ideen durch eine Bewegung, die sich in ganz Frankreich gegen die von der Monarchie durchgeführte, von der Revolution und dem Kaiserreich noch verschärfte Centralisation aller geistigen Kräfte in Paris richtete. Obgleich die Führer der Bewegung nie ernstlich an eine Lostrennung Südfrankreichs von dem Norden dachten und wohl wussten, dass die Zeiten eines arelatischen Königtums längst vorüber waren, dass der Süden ohne den Norden nicht bestehen könnte, stand das Wort Decentralisation doch von Anfang an auf der Fahne der südfranzösischen Patrioten; viele glaubten ernstlich an die Wiederherstellung der alten Provinzen, an die Umgestaltung Frankreichs zu einer Konfederation[2]); sie wiesen aber mit Entrüstung die Anklage separatistischer Gesinnung zurück. Der Provinz ihre litterarische Selbständigkeit zurückzuerobern, der provenzalischen Sprache,

1) s. Ed. Böhmer's grundlegenden Vortrag „Die provenzalische Poesie der Gegenwart" Halle 1870.

2) Ähnliche Stimmen werden auch in Nordfrankreich laut. Sie haben jüngst in einem Werke L. Daudets Ausdruck gefunden: „Les idées en marche" Paris 1896 S. 344 ff.: Paris et la Province. Zahlreiche Vereine in Paris pflegen diese neuerwachte Liebe zur „petite patrie": die Normannen in Paris haben ihren Bund „la Pomme" genannt, die Auvergnaten den ihren „la Musette". Die société celtique vereinigt die Bretonen, früher unter Renan's Vorsitz.

jener Schwester der französischen Sprache ihre alte Bedeutung zurückzugeben, das waren die nächstliegenden Ziele der neuprovenzalischen Renaissance. In dem Sinne konnten die provenzalischen Dichter ähnlichen Bewegungen in Katalonien, der Bretagne, Flandern zujauchzen. Die neuprovenzalische Bewegung unterscheidet sich dadurch von ähnlichen Versuchen französischer Patoislitteratur, dass für die Provenzalen der Dialekt nicht etwa ein Mittel war ihren Werken Lokalfarbe zu verleihen oder bald komische, bald gemütliche Wirkung zu erzielen. Die Bauernsprache sollte geadelt, sollte eine Litteratursprache werden, wie sie es zur Zeit der Troubadours war, als sie belebend auf die Nachbarlitteraturen wirkte.

Roumanille war der Erste, der den provenzalischen Dialekt zur Kunstsprache zu erheben unternahm, ohne freilich die stolze Zukunft vorauszuahnen. In seiner schönen Gedichtsammlung, den „Margarideto" (Massliebchen 1847) steht er aber noch unter dem Banne der nordfranzösischen Lyrik. Seine Werke sollten jedoch durch ihren hohen poetischen Gehalt, ihre edle Form begeisternd auf die junge Generation wirken, deren Haupt Frederi Mistral geworden ist. Mit ihrer ganzen südländischen Glut und Begeisterungsfähigkeit weihten Mistral und seine Freunde ihre Kräfte der neuprovenzalischen Sache, der „Causo", ein Wort, das immer wieder mit geheimnisvoller Feierlichkeit ausgesprochen wird. In der Umgegend von Avignon steht die Wiege der neuprovenzalischen Litteratur. Hier kamen Mistral und mehrere junge Dichter zusammen, von denen einige berühmt wurden; sie durchzogen das Land, lebten im Verkehr mit der Landbevölkerung, ihre Sprache, Sitten und Poesie erforschend. Am 21. Mai 1854 gründeten die sieben Dichter dieser neuen Plejade in dem Schloss Fontségugne den Dichterbund der Félibre[1]), das „Félibrige", das sich zur Aufgabe stellte, der provenzalischen Sprache ihre alte Selbstständigkeit, ihren alten Ruhm zurückzuerobern. Um ihre Ideen im Volke zu verbreiten, die verachtete Muttersprache, die Volkssagen und die Poesie in ihre alten Rechte wieder einzusetzen, beschlossen die Félibre jährlich einen provenzalischen Kalender, „Armana prouvençau", herauszugeben. Der Kalender, der bereits 1886 in 10000 Exemplaren jährlich erschien, enthält Meisterwerke provenzalischer Poesie und Prosa aus der Feder der bedeutendsten Félibre.

1) Den Namen félibre, dessen Ursprung noch dunkel ist, entnahm Mistral einem religiösen Volksliede, in dem Maria Jesus im Tempel trifft unter den „sèt felibre de la lèi", den sieben Schriftgelehrten.

Seit jenem Gründungsjahre hat sich das Félibrige mächtig entwickelt. Dreissig Jahre nach seiner Gründung zählte der Bund bereits 1500 provenzalische Dichter; 3000 Werke waren in provenzalischer Sprache erschienen. Die Bewegung hat den ganzen Süden ergriffen und die südfranzösischen Félibre bilden jetzt eine wohlorganisierte litterarische Gesellschaft. 1876 wurde in einer feierlichen Sitzung im Kapitelsaale der Templer in Avignon das Félibrige in vier „mantenenço" eingeteilt, die den wichtigsten Dialekten der langue d'oc entsprechen (Provence, Languedoc, Aquitanien und die „maintenance alliée" Katalonien). Jede mantenenço umfasst „mantenaire" und „ajudaire" (Anhänger), wozu die sòci (Anhänger im Ausland) hinzukommen. An der Spitze des Bundes steht das „Counsistòri" der 50 „majorau", dessen Vorsitz der „Capoulié" (eine Würde, die Mistral übertragen wurde) führt. Die ganze Languedoc und das sprachverwandte Katalonien durchzieht freudige Feststimmung, ein Hauch der Poesie, wie in den herrlichen Zeiten der Troubadours. Jährliche Feste mit poetischen Wettkämpfen, den jeux floraux, verbunden vereinigen an dem Tage der heiligen Estella, der Patronin der Félibre, im Monat Mai die Verehrer der provenzalischen Muse. Alle sieben Jahre finden besonders feierliche „Jeux floraux" statt, an denen drei Preise verteilt werden und die „Königin des Félibrige" erwählt wird. Die mittelalterliche Tradition der sagenumwobenen Liebeshöfe wurde in der Form von Versammlungen wiederbelebt, welche von je sieben Dichtern und sieben Dichterinnen (felibresso) geleitet werden. Die lange von einem Teil der nordfranzösischen Presse bekämpfte Bewegung hat auch in Paris festen Fuss gefasst, wo die provenzalischen Dichter und Künstler ein Félibrige de Paris gegründet haben, während eine zweite Gesellschaft, die „Cigale", auch weitere Kreise von Gönnern der provenzalischen Sache vereint. Jährlich durchziehen Cigaliers und Félibre den Süden, besuchen die gefeierten Stätten südfranzösischer Kultur, singend und dichtend; Aufführungen von antiken Dramen im römischen Theater von Orange geben diesen Festen hohe künstlerische Weihe. Selbst über die Grenzen Frankreichs hinaus hat die provenzalische Sache begeisterte Anhänger gefunden. Die Säkularfeste zu Ehren Petrarcas vereinigten in Vaucluse Vertreter aller Völker lateinischer Zunge, und das Neuprovenzalische wurde hier zum erstenmale als Litteratursprache anerkannt. Aber die Félibre gingen noch weiter in ihren Träumen: die provenzalische Sprache schien durch ihre Lage innerhalb des romanischen Sprachgebietes dazu berufen zu sein, die Vermittlerrolle zwischen den Schwestersprachen zu bilden. Dem Bunde der Provenzalen und Ka-

talen folgte die Gründung der Société des langues romanes in Montpellier, der philologische und litterarische Wettkampf von 1875, die Fêtes latines von 1878, welche in Montpellier das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller romanischen Völker proklamierten, die Gründung der Revue du monde latin 1883. Die Seele des ganzen Unternehmens, der willenskräftige und geschickte Organisator des Bundes der Félibre, ist Frederi Mistral.

Mistral musste sich selbst seine Sprache schaffen. Er ging von seinem heimischen Patois aus, der reich an klangvollen Diphtongen, melodisch, biegsam und doch kräftig, mit seiner starken Accentuation und genauen Aussprache wohl geeignet war, die verschiedensten Stimmungen in der Poesie zum Ausdruck zu bringen[1]). Aber um den höheren Zwecken der Litteratur dienen zu können, musste der wilde Schössling am Baume der provenzalischen Sprache veredelt werden. Reich an technischen Ausdrücken für Alles, was in den Gesichtskreis des Bauern fällt, war die Muttersprache Mistrals arm an abstrakten Ausdrücken. Sie war etwa auf der Stufe des Altfranzösischen oder Italienischen bei Beginn der Litteratur. Die Scheidung zwischen edlen, poetischen und vulgären Ausdrücken war noch vorzunehmen und war umso notwendiger als viele treffliche, kernige Wörter dem Ohre, das an die hochentwickelte abstrakte französische Sprache gewöhnt war, als roh und bäuerlich auffallen mussten. Ausserdem waren viele nordfranzösische Wörter in das Patois eingedrungen, die durch ihre lautliche Gestaltung die Einheit des Dialektes störten. Mistrals feinem Sprachgefühl ist es gelungen durch Ausscheidung fremder Elemente, Einführung neuer Wörter, ohne dem Geiste der Sprache Gewalt anzuthun, an seinem heimischen Patois eine ähnliche Arbeit vorzunehmen, wie Dante an seiner toskanischen Muttersprache oder die Schriftsteller der Renaissance an der französischen Sprache. Sein Hauptverdienst ist, dass er nie den Zusammenhang mit der Volkssprache aufgegeben hat und sich nicht gescheut hat, auch im höheren Stil seiner Sprache die charakteristischen Züge seines heimischen Dialektes zu lassen, den Bilderreichtum, die sinnliche Kraft des Ausdrucks, selbst die energischen Interjektionen und Schwurformeln: mag manches „zou", „que" zunächst dem nüchternen Nordländer auffallen, der Erdgeruch, der Mistrals Poesie und Sprache anhaftet, rechtfertigt die Kühnheit seines Vorgehens.

---

1) G. Paris hat in seinem Buche Penseurs et Poètes Mistral's Eigenart als Dichter und Sprachschöpfer in meisterhafter Weise geschildert (Paris 1896).

Frederi Mistral ist 1830 in Maillane, einem Städtchen bei Arles geboren, in der weiten Ebene der Crau, deren Horizont im Norden von den blauen Alpinen geschlossen wird, wo römische Ruinen, mittelalterliche Burgen an den einstigen Ruhm der Provence mahnen. Er war der Sohn eines wohlhabenden Bauern, des „mèste Francés Mistral", eines „ome d'autre tems". Der Knabe wuchs im elterlichen Hause auf unter den Feldarbeitern, deren Sitten und Beschäftigungen er liebgewann[1]). Seine Eltern hielten treu an der von den Vätern ererbten Sprache fest und aus dem Munde seiner Mutter lernte Mistral die schönen provenzalischen Volkslieder, die sie ihren Kindern abends vorsang. Sie war eine schlichte Bäuerin geblieben und sie verstand manches in den Werken ihres berühmt gewordenen Sohnes nicht, war aber tief ergriffen von der Schönheit der Sprache, der Naturschilderungen, in denen Alles, was ihr für Poesie empfängliches Gemüt ahnte, vollendeten Ausdruck fand. Als Mistral ihr Mirèio vorlas, sagte sie: „Ich habe nicht Alles verstanden, einen Stern habe ich aber drinn leuchten sehen." Die künstlerische Ader regte sich früh in dem Knaben. Ein erster Versuch ihm regelmässigen Unterricht erteilen zu lassen misslang. Er sehnte sich ins Freie hinaus, trieb sich auf den Wiesen herum, Feldblumen pflückend, deren Farbenpracht sein Auge erfreute. Einst wollte er am Ufer eines Baches gelbe Wasserlilien pflücken trotz der Mahnungen seiner Mutter und fiel ins Wasser; dreimal wiederholte er den Versuch, immer mit demselben Erfolg, bis er zuletzt zur Strafe ins Bett gebracht wurde. Im Traume sah er die gelben Blumen wieder und erstaunte nicht wenig, als er beim Erwachen auf seinem Bette gelbe Schwertlilien erblickte, die der Vater für ihn gepflückt hatte[2]). Mistral wurde zunächst nach Avignon in die Schule geschickt. Der trockene Unterricht war ihm zwar zuwider, zum ersten Male eröffnete sich ihm aber in den Werken Homers und Virgils eine Welt herrlicher Poesie, die ihn umsomehr anzog, als er in den Naturschilderungen der Odyssee, der Eclogen und der Georgica Bilder aus seiner

1) Ein von der höheren Kultur kaum berührter provenzalischer „pacan" (Bauer), Batisto Bonnet, hat jüngst unter dem Titel „Vido d'enfant" Erinnerungen aus seiner eigenen Jugendzeit erscheinen lassen, die in der farben- und klangreichen provenzalischen Sprache das heitere, gesunde, wenn auch beschwerliche Leben einer provenzalischen Bauernfamilie schildern, ein Buch voll echter Volkspoesie, aus dem wir die Sitten, das tiefe Gemüt, die reiche Phantasie jener Bauern kennen lernen, unter denen auch Mistral aufgewachsen ist, zugleich ein beredtes Zeugnis dafür, dass Mistral's Wirken herrliche Früchte echter Volkspoesie gezeitigt hat.

2) Vom Dichter selbst erzählt in einer der zahlreichen Novellen, die er bald in der Revue félibréenne, bald im Armana prouvençau veröffentlicht hat.

eigenen Heimat zu sehen glaubte, in den Hirten und Landleuten Virgils die Bauern, unter denen er aufgewachsen war, wiedererkannte. In der reizenden Novelle „lou bachelié de Nîmes" erzählt der Dichter, wie er nach Nîmes gekommen ist, um seine Staatsprüfung zu bestehen, wie er schüchtern in den Strassen der Grossstadt ein Quartier suchte und endlich sich für das Gasthaus „Au petit St. Jean" — der Name heimelte ihn an — entschied. Unter den Bauern, die er dort traf, fühlte er sich wohl, bestand seine Prüfung und wurde jubelnd von seinen Landsleuten empfangen: „Du hast ihnen gezeigt diesen „moussurots", den hochnasigen Stadtleuten, dass aus der Erde noch was anderes kommt als Ameisen, auch Männer, ja edle Männer." Dem jungen Bachelier zu Ehren wurde die ganze Nacht hindurch getanzt und gezecht. Das wichtigste Ereignis seiner Studienzeit war das Zusammentreffen mit seinem Landsmann Roumanille, jenem Vorgänger der Félibre, der in den „Margarideto" zuerst in provenzalischer Sprache die erhabenen Klänge einer an Lamartine erinnernden Lyrik ertönen liess. Eine neue Welt eröffnete sich dem jungen Mistral. Er kehrte zunächst in sein Elternhaus zurück; die ländliche Poesie seiner Heimat wurde für ihn eine nie versiegende Quelle der Begeisterung, und er suchte seinen Eindrücken in einem Epos „Li Meissoun", das er nicht vollenden sollte, Ausdruck zu verleihen. In Aix, wo er Jura studierte, traf er mit dem Dichter Mathieu zusammen und lieferte mit ihm Beiträge zu der von Roumanille herausgegebenen Sammlung provenzalischer Gedichte „Li Prouvençalo". Als Lizentiat kehrte er nach Maillane zurück, gab das Studium der Rechte auf und „lebte auf in der Betrachtung dessen, was er so sehr liebte, l'esplendour de ma Prouvenço". Hier schloss er einen Freundschaftsbund mit einigen jungen gleichgesinnnten Dichtern und gründete mit ihnen den Bund der Félibre; seitdem lebt er in Maillane in einem bescheidenen Häuschen, das uns ein begeisterter Verehrer des Dichters, Paul Mariéton [1]), anschaulich beschreibt, mit seinem altfränkischen provenzalischen Bauerngeräte, der schöngeschnitzten Truhe, dem Brotschranke, der Wanduhr, zierlichen Stühlen mit leierförmiger Lehne, die in keinem provenzalischen Hause fehlen. Hier arbeitet er mit Vorliebe „in den Dämmerstunden, wenn die Natur zu schlummern beginnt; die Morgenstunden auf dem Lande sind zu voll von dem lauten Erwachen der Natur" [2]). Er hat

1) „La Terre provençale, journal de route" (Paris, Lemerre). In das frühere Wohnhaus des Dichters führt uns A. Daudet in einer Erzählung seiner Lettres de mon moulin.

2) Worte Mistrals s. Journal des Goncourt Bd. VI. S. 303.

nur einmal auf einige Jahre Maillane verlassen, um in Avignon an seinem Lexikon der neuprovenzalischen Sprache zu arbeiten. Sein ganzes Leben, sein wunderbares rednerisches und poetisches Talent hat er der provenzalischen Sache gewidmet. Auf kürzere Zeit verlässt er jährlich Maillane, um an den Festen der Félibre teilzunehmen. Sonst ist die Geschichte seines Lebens von der seiner Werke unzertrennbar. 1859 erschien in Avignon sein Epos Mirèio, das mit einem Schlag die Aufmerksamkeit der ganzen gebildeten Welt auf den Dichter und die Sache, die er vertrat, lenkte: die französische Académie erteilte ihm einen Preis, Lamartine begrüsste sein Werk mit Begeisterung in den „Entretiens familiers de littérature". Eine Reise, die Mistral nach Paris unternahm, gestaltete sich zu einem Triumphzuge. Aber umsonst suchte man ihn in Paris zurückzuhalten. Das Pariser Leben stiess ihn ab; er fühlte, dass er nur in der Heimat für die Sache wirksam eintreten könne, in steter Fühlung mit seinen Provenzalen bleiben musste.

Mistral hat sich zur Lebensaufgabe gestellt in seinen Werken ein poetisch verklärtes Bild der von der Sonne durchglühten und vom stürmischen Mistralwinde durchwehten Provence zu geben, mit ihren abwechselnd üppigen und trostlos öden Ebenen, mit ihren stolzen, leidenschaftlichen Bewohnern, der Fülle historischer und poetischer Erinnerungen, den seltsamen Märchen, die wie herrliche Blumen aus dem durchglühten Boden spriessen: die Provence der Gegenwart schildert er in Mirèio [1]) und dem vor einigen Monaten erschienenen Pouèmo dóu Rose. Mirèio ist das Epos des Landlebens, in dem Pouèmo dóu Rose entrollt der Dichter ein farben- und lebensvolles Bild von dem Treiben der Flusschiffahrt, dem am Schluss des Gedichtes das erste Dampfschiff ein tragisches Ende bereitet.

Mirèio ist die Tochter eines reichen Bauern, Mèste Ramoun von dem „mas di Falabrego" (Zürgelhof). Sie liebt im Stillen Vincen, einen armen Korbflechter, einen stolzen braunen Sohn der provenzalischen Crau. In einer Scene von zauberhafter Schönheit beim Sammeln der Maulbeerblätter erglühen Mirèio und Vincen in Liebe zu einander. Sie haben zusammen das Laub eines Baumes abgepflückt:

Nun ruhten sie vom Ungemache.
Jung sein ist eine schöne Sache!
Da, wie derselbe Sack von beiden Laub empfing,
Fühlte der Knabe mit den seinen

1) Meisterhaft übersezt von Aug. Bertuch: Mirèio, provençalische Dichtung von Frederi Mistral. 2. Aufl. Strassburg, K. Trübner 1896.

Von ungefähr die schlanken, feinen
Finger des Mädchens sich vereinen.
Zwei Hände trafen sich, dort in des Sackes Ring.
Und sie und er, von Schreck befangen,
Erzitterten und ihre Wangen
Färbte der Liebe Rot. Ein unbekannt Erglühen
Schoss jählings auf in beider Seelen.
Sie liess es nicht an Eile fehlen,
Ihr Händchen aus dem Sack zu stehlen;
Und er, noch ganz verwirrt, mit sorglichem Bemühn:
Was giebts? Was war im Laub verkrochen?
Ein Wesplein? Hat es euch gestochen?
Ich weiss nicht! hauchte sie, die Stirne tief gesenkt.
Und ohne weit're Worte machte
Man wieder sich ans Werk, bewachte
Verstohlen, schalkhaft sich und dachte:
Lass sehen, wer von uns zuerst ans Lachen denkt.
O welch ein fröhlich Herzbewegen! . . . .
Die Blätter fielen, dicht wie Regen;
Und füllte sich der Sack mit Laub von neuem an:
Obs Absicht oder Zufall heisse,
Stets wieder traf die kleine weisse
Hand jene andre, braune, heisse;
Und Arbeit wurde nie mit gröss'rer Lust gethan.

Der Ast, auf dem beide stehen, bricht, Mirèio umschlingt Vincen's Hals und sie fallen zusammen auf das weiche Gras. Da gesteht Mirèio Vincen ihre Liebe. Es folgt ein heiteres Bild provenzalischen Volkslebens; wir sehen Mirèio's Freundinnen die Seidenpuppen von den Zweigen ablösen, und eine von ihnen singt das volkstümliche Lied „Magali". Doch Vincen hat drei Nebenbuhler, einen Schaf- einen Pferde- und einen Kuhhirten, alle drei durch Reichtum gleich ausgezeichnet. Mirèio weist ihre Bewerbungen zurück. In seiner Liebe und seiner Ehre gekränkt greift Ourias, der rohe Hirte aus der Camargue, Vincen, in dem er seinen glücklichen Nebenbuhler ahnt, an; in einem furchtbaren, prächtig geschilderten Zweikampf unterliegt der Hirte dem gewandten Korbmacher. Aber Ourias überfällt heimtückisch seinen Gegner und durchbohrt ihn mit seinem Dreizack. Halbentseelt wird Vincen von Hirten in das nahe Gehöft Meister Ramoun's gebracht, wo Mirèio seine Wunde verbindet. Die Zauberin Taven, die in dem „Trau di fado", einer nahen Grotte, haust, wird den Verwundeten heilen; in einer dantischen Höllenfahrt lässt der Dichter die wunderlichen Spuckgestalten des provenzalischen Volksglaubens vor den entsetzten Augen Vincen's

und Mirèio's vorüberziehen, manchen allegorischen Hinweis auf die religiösen und politischen Verhältnisse der Provence in die Schilderung einflechtend. Die Zauberin heilt Vincen. Wir treffen Vincen wieder im Gespräch mit seinem Vater, den er bittet um die Hand Mirèio's für seinen Sohn zu werben. Der Alte ist entsetzt über die Verblendung des Jünglings. Er giebt endlich nach und sucht den reichen Bauern auf. Die Begegnung der beiden Alten ist fein geschildert: der Eine ist würdig, seines persönlichen Wertes wohl bewusst, der Andere durch seinen Reichtum verblendet; der Antrag wird entrüstet zurückgewiesen, Mirèio, die offen ihre Liebe bekennt, wird von ihren Eltern verstossen. Ihre innige, leidenschaftliche Natur treibt sie zu einem verzweifelten Schritte. Vincen hat ihr einmal von dem Wallfahrtsort der heiligen drei Marien auf der Insel der Camargue erzählt, die alle Schmerzen heilen. In der Nacht bricht sie auf und pilgert allein durch die „endlose, steinige Crau" und mit wunderbarer Kunst lässt sie der Dichter durch die ihm teuren Stätten ziehen, deren stimmungsvolle Bilder er sonnendurchglüht vor unsere Augen zaubert. Mirèio erreicht die Insel der Camargue, schleppt sich mühsam vorwärts, bis der mörderische Sonnenstich ihre Kräfte bricht; noch einmal rafft sie sich auf, erreicht sterbend die Kapelle und fleht die Heiligen an: hier nimmt die Erzählung eine unerwartete religiös-mystische Wendung. Die leidenschaftliche „roumiéuvo d'amour" (Liebespilgerin) wird zur Märtyrerin: in Visionen erscheinen ihr die drei Marien, erzählen ihr die eigenen Leiden, ihre Ankunft in der Provence, ihr Heiligenleben und versprechen ihr himmlische Seligkeit. Sie stirbt in den Armen ihres Geliebten, umgeben von ihren Eltern und Freunden, die ihr nachgeeilt sind.

In diesem mystisch gefärbten Schluss des Gedichtes bekennt Mistral gegenüber den positivistischen und skeptischen Theorien der nordfranzösischen Litteratur sein treues Festhalten an dem Glauben der Väter, seinen unerschütterlichen Idealismus. Ein Versuch, dem ganzen Epos einen allegorischen Sinn unterzulegen, in Mirèio's Opfertod die Erlösung der nach Erneuerung lechzenden Christenheit durch die Liebe zu sehen, eine solche symbolische Deutung liegt offenbar der Absicht des Dichters fern, wenigstens im ersten Teil des Gedichtes, mögen auch am Schluss ähnliche Gedanken ihm vorgeschwebt haben.

Hatte Mistral in Mirèio die Provence der Gegenwart mit unübertrefflicher Meisterschaft geschildert, so versuchte er in den folgenden Epen: Calendau und Nerto, sowie in dem Drama la Rèino Jano die Provence der Vergangenheit episch und dramatisch wiederzubeleben. Wäh-

rend es Mistral in Mirèio gelungen ist, die zahllosen Bilder aus dem Leben und Treiben der provenzalischen Bauern mit der Handlung eng zu verknüpfen, in den Figuren seines Epos greifbare, lebensvolle Gestalten zu schaffen, leidet Calendau als Ganzes betrachtet an dem Fehler, dass oft die Beschreibungen und historischen Episoden die Haupthandlung überwuchern, so dass das Epos zu einer gewaltigen Bildergallerie und poetischen Encyklopädie wird. Die einzelnen Scenen sind freilich von erstaunlicher Anschaulichkeit.

Obgleich in eine historische Zeit verlegt ist die Handlung des Epos Calendau durchaus phantastisch, die Figuren symbolische Vertreter bestimmter Ideen. Die Tochter des letzten Sprossen aus dem mächtigen Geschlechte der Grafen von Baux, deren Burg in Trümmern von überwältigender Schönheit, in wilder Felsenlandschaft, die Ebene von Arles beherrscht, hat sich mit dem Grafen Severan vermählt, ohne zu ahnen, dass sie sich einem wilden Abenteurer und Führer einer Schmugglerbande preisgiebt; zu spät erkennt sie ihr Unglück und verzweifelt entflieht sie ihrem Gatten. In den Bergen nahe bei der provenzalischen Küste trifft sie der Fischer Calendau, der in glühender Liebe zu ihr entbrennt. Die Fee Esterelle, wie er sie in seiner Begeisterung nennt, verstösst ihn, weil er weder berühmt noch stark noch klug ist. Die stolze Esterelle wird zum Symbol höchsten Liebesglückes, das nur durch eine lange Zeit schwerer Prüfung und Läuterung errungen wird. Calendau unternimmt nun Riesenarbeiten, um Ruhm und Macht zu erringen. Durch Geschick und Energie wird er reich und legt Esterelle seine Schätze zu Füssen; sie weist ihn aber stolz zurück, mit Gold ist ihre Liebe nicht zu erkaufen. Ein neuer Herkules, unternimmt Calendau gewaltige aber zwecklose Arbeiten und beraubt den Höhenzug des Ventoux seiner uralten Cedern. Esterelle ist entrüstet über den sinnlosen Frevel an der Mutter Natur. Durch die Prüfung läutert sich der Sinn Calendau's; er versteht, dass er allein im Dienste der Menschheit des höchsten Liebesglückes würdig wird und befreit das Land von dem Räuber Marco-Mau, der die Umgegend von Aix durch seine Frevelthaten in Schrecken setzt. In Aix wird er als Sieger und Befreier mit Ehren überhäuft. Esterelle ist über die That ihres Geliebten entzückt, der zur Krönung seines Werkes Esterelle's frevelhaften Gatten, den Grafen Severan, bekämpft. Severan sucht umsonst die Seele Calendau's zu verführen und so das rein geistige Band, das Calendau und Esterelle verknüpft, zu trennen: auch diese Prüfung besteht Calendau siegreich, vernichtet in furchtbarem Kampfe die Bande des Grafen, der Esterelle ihm

zu entreissen sucht, und führt unter dem Jubel seiner Landsleute Esterelle als Braut heim.

In Esterelle hat man die provenzalische Sprache erkennen wollen, die, unglücklich vermählt mit dem nordischen Eroberer, von Calendau, dem Träger der provenzalischen Idee, dem Félibre, befreit wird. Ob dem Dichter diese Deutung vorschwebte ist freilich unsicher.

Nerto[1]) ist eine historische Novelle, der eine jener provenzalischen Volkssagen zu Grunde liegt, in denen ein polternder, aber ziemlich harmloser Teufel umsonst dem lieben Gott Menschenseelen zu entreissen sucht. Ein provenzalischer Ritter, der in einer Nacht sein ganzes Vermögen verspielt hat, verkauft für Gold die Seele seiner Tochter, der schönen Nerto, dem Teufel. Auf seinem Sterbebett gesteht er der Tochter sein Verbrechen und ermahnt sie, den in Avignon belagerten Pabst zu befreien und so ihre Seele zu retten. Aber der Pabst vermag dem Teufel sein Opfer nicht zu entreissen, nur Gebet und ein heiliges Leben im Kloster kann sie retten. Der Teufel hat in dem Neffen des Pabstes, Roudrigue, einem kühnen Abenteurer, einen Helfershelfer gefunden: Roudrigue entführt Nerto aus dem Kloster und schleppt sie in das Zauberschloss, das ihm der Teufel erbaut; aber Nerto's Liebe und frommer Sinn bekehren ihn; der Teufel versucht sein Opfer zu erlangen, wird durch das Zeichen des Kreuzes verdrängt und Teufel und Teufelsburg sind verschwunden. Roudrigue ist gerettet; auf der öden Stätte sieht man jetzt noch das Bild der Nonne Nerto.

1875 erschien eine Sammlung von Gedichten „lis Isclo d'Or" mit einer Autobiographie Mistrals, Perlen provenzalischer Poesie, die von den Kennern für den edelsten und reinsten Ausdruck des provenzalischen Ideals gehalten werden. Die „goldenen Inseln", nach einer paradiesischen Inselgruppe an der provenzalischen Küste so genannt, sind, wie Mistral bescheiden sagt, für ihn „Oasen in seinem Leben", „die himmlischen Augenblicke, in denen Liebe, Enthusiasmus oder Schmerz aus uns Dichter machen".

Ein Hymnus auf die Sonne der Provence eröffnet die Sammlung, eine der volkstümlichsten Dichtungen Mistrals, die Arbeiter und Bauern kennen und singen. Es folgen Lieder auf die Provence und ihre Einwohner, eine Pastourelle in der, wie in der altprovenzalischen Pastorela, die stolze Arlesierin die Liebeswerbung abweist — der Pferdehirte, der sie

1) Nerto, eine provenzalische Erzählung von Frederi Mistral, deutsch von A. Bertuch. Strassburg, Trübner 1891.

liebt, „hat ihr Sonntag geschworen im Cirkus jeden, der sie ansieht, mit seinem Dreizack zu durchbohren“ — Lieder in volkstümlichem Ton, welche dem Dichter die Liebe zu seiner Heimat, die sehnsüchtige Erinnerung an die vergangene Herrlichkeit der Provence einflössen. Von den thaten- und jugendfrohen Zeiten des Mittelalters träumend, denkt er in „La Rèino Jano“ wehmütig an die öde Gegenwart, in der die Bäuerin den Dichter kaum versteht, die Bürgersfrau ihn missversteht. Einige Balladen erzählen romantische Liebesabenteuer oder versetzen uns in die sonnigen Zeiten der Troubadours und der Liebeshöfe. Die heroischen Zeiten der Revolution flössen ihm das patriotische Gedicht „lou tambour d'Arcolo“ ein, in dem er den jungen provenzalischen Tambour besingt, der an der Brücke von Arcole die Truppen Bonaparte's zum Siege geführt hat und im Alter vergessen beim Anblick seines Bildes unter den Helden des Pantheonreliefs vor Rührung tot hinsinkt. Dem begeisterten Kultus weiblicher Schönheit, der wie ein Nachwehen griechischen heidnischen Geistes durch die neuprovenzalische Poesie zieht, ist das Gedicht entsprungen auf die stolze „Prinzessin Clémence“; weil ihr Vater, der arelatische König, an einem Fusse hinkt, will sie der französische Dauphin nur dann heiraten, wenn sie sich seinen Gesandten in ihrer unverhüllten Schönheit gezeigt hat; ohne Zögern erscheint sie schön wie die Venus von Arles vor den Gesandten und wird durch ihre Schönheit Königin von Frankreich. Von antikem Geist durchweht ist das Gedicht: Der Tod des Schnitters: von der Sichel eines unvorsichtigen Arbeiters getroffen, bricht der alte Schnitter mitten in der Arbeit zusammen: „Warum weint ihr?“ ruft er den Garbenbinderinnen zu „Besser wäre es mit den jungen Burschen zu singen, denn ich habe vor euch mein Tagewerk vollendet. Vielleicht wird es mir schwer fallen im Lande, wo ich bald sein werde, wenn der Abend kommt, nicht mehr wie früher auf dem Grase ausgestreckt das starke und helle Lied der schönen Jugend zwischen den Baumwipfeln erklingen zu hören.“ Aber seine Stunde ist gekommen; er bittet den heiligen Johannes die Seinen zu trösten und stirbt, und stumm gehen die Schnitter wieder an die Arbeit, „denn ein glühender Sturmwind durchwehte die Kornfelder“. Neue Klänge ertönen in den Sirventés genannten Streitliedern Mistral's, in denen er für die Sache der Félibre, seine Muttersprache kämpft. In dem Lied an die katalanischen Dichter erinnert er an die Zeit, wo die Katalanen den von den nordischen Kreuzfahrern bedrängten Brüdern geholfen: gehören auch Provenzalen und Katalanen getrennten Völkern an, deren Söhne zu sein sie stolz sind, so wird doch

die Zeit kommen, wo die Schwestersprachen über die Grenzen hinüber sich die Hände reichen dürfen. Einen kühnen, hoffnungsvollen Blick in die Zukunft wirft der Dichter in dem Liede „à la Coupo", an den Becher, den die katalanischen Félibre ihren Brüdern der Provence geschenkt hatten, und der seitdem unter den Klängen von Mistral's Lied bei allen Festen der Félibre feierlich herumgereicht wird. Berühmt ist sein Streitlied „la Countesso": in durchsichtiger Allegorie erzählt er, dass eine stolze Gräfin von kaiserlichem Geblüt von ihrer bösen Schwester in ein Kloster eingeschlossen ist, und er fordert seine Freunde auf, das Kloster zu stürmen und die arme Gefangene zu befreien. L'hymne à la Race latine 1878 vom Dichter selbst bei den „Fêtes latines" in Montpellier vorgetragen und wie der Sonnenhymnus jetzt schon volkstümlich, schildert in glühenden Farben die Geschichte und Zukunft der lateinischen Rasse. In „Espouscado" (Schmutzfleck) blickt der Dichter wehmütig auf sein Lebenswerk zurück, denkt an die Anfeindungen, den Neid, die Engherzigkeit der Bureaukraten, mit denen er stets zu kämpfen hatte. Aber sein kräftiger Optimismus lässt ihn mit Zuversicht in die Zukunft blicken. „Ihr braunen Bauernburschen, die ihr in der Sprache der Ahnen mit den Mädchen redet . . . Ihr werdet siegen." „Umringt von der Weite und dem Schweigen der Felder . . . seht ihr den Glanz der Kaiserreiche und das Blitzen der Revolutionen vorübergehen, an der Brust der heimatlichen Erde hängend werdet ihr Barbarei und Kultur vorüberziehen sehen." Kein Werk Mistral's drückt in so meisterhafter Form das „estrambort", die Begeisterungsfähigkeit der Provenzalen aus, ihre glühende Vaterlandsliebe, ihre gesunde Lebensfreudigkeit, wie die „goldenen Inseln".

Vor einigen Monaten hat der greise Dichter sein Lebenswerk gekrönt durch sein „Pouèmo dóu Rose": Hatte er in Mirèio das Leben der Landleute besungen, so verherrlicht er in seinem letzten Werke den Rhônefluss, die Lebensader der Provence, der Reichtum und Fruchtbarkeit dem Lande spendet, und das kräftige und kühne Geschlecht der Rhôneschiffer, der „Condrilloten" [1]). Mit vollendeter Kunst und Anschaulichkeit malt er das bunte Treiben auf dem Flusse und lässt uns den „Patroun Apian" auf seiner letzten Fahrt nach dem Jahrmarkt von Beaucaire begleiten. Apian ist König und Priester unter der zahlreichen Schaar seiner Untergebenen; wie durch die Tradition geheiligte Hand-

1) Die Einwohner des Städtchens Condrieu hatten von alters her die Schifffahrt auf der Rhône in Händen.

lungen gehen die Schiffsmanöver vor unsern Augen vor sich; unter Gebeten beginnt die Fahrt, an den alten Kulturstätten der Provence vorbei, deren Ruhm Mistral in prächtigen Schilderungen feiert. Die Kommandorufe Apian's, die stets wechselnden Manöver auf dem wegen seiner Strömung gefährlichen Fluss bringen Abwechslung in die Schilderung; ein kräftiger Zug, die Poesie der mit Einsetzung aller Kräfte ausgeführten Arbeit, durchzieht das Epos. In die Erzählung der Rhônefahrt ist ein seltsames romantisches Liebesabenteuer eingeflochten: ein Prinz aus dem Hause von Orange, Guilhem d'Aurenjo, „der älteste Sohn, sagt man, des Königs von Holland", hat sich unter das Schiffsvolk begeben, um die Stätten zu besuchen, wo die Wiege seines Hauses einst stand und die geheimnisvolle „Swanenbloem", die die Menschen glücklich macht, zu suchen. „Aber das ist „la flour dóu Rose" (Rhôneblume) die Wasserlilie, „die unter dem Wasser sich nährt und welche Anglora so gern pflückt", antworten ihm die Schiffer: Anglora („die Eidechse") ist die Tochter des Piloten, des dicken Toni, ein weltfremdes, träumerisches, geheimnisvolles Wesen, das am Ufer der Rhône den Goldstaub sammelt und die Herzen der Schiffer durch ihre Schönheit bestrickt. Aufgewachsen inmitten der phantastischen Gestalten des Volksmärchens hat Anglora in einer schwülen Sommernacht, wie sie in den Fluten der Rhône badete, den Gott der Rhône, den Drac, erblickt, der sie liebend umkost und ihr die Rhôneblume reicht. Wie sie den Prinzen von Oranien sieht, glaubt sie in ihm die Gestalt des Drac mit der geheimnisvollen Rhôneblume wiederzuerkennen. „Guilhem gab ihr die Blume und beide, durch ein Zauberband vereint, erbebten. Denn die Liebe eilt, wenn sie das Schiff betreten, das sie verhängnisvoll auf der Flut davonträgt." Anglora folgt Guilhem auf seiner Abenteuerfahrt; als Ziel sieht sie in der Ferne das Zauberland ihrer Träume. Sie ziehen an Orange vorbei, erreichen Avignon und legen endlich bei Beaucaire an. Auf dem Jahrmarkt, an dessen buntem Treiben Anglora kindliche Freude hat, lässt Guilhem aus dem Goldstaub der Rhône zwei Ringe fertigen und schliesst mit Anglora einen mystischen Liebesbund. Nachdem er in Beaucaire seine Geschäfte vollendet, tritt Patroun Apian mit seinen sieben Barken den mühsamen Rückweg an. „Den Hut in der Hand verneigt sich Meister Apian vor dem Kreuze hinten auf dem Schiffe und mit rauher Hand, die er in die Rhône taucht, bekreuzigt er sich, fromm und würdig. „Im Namen Gottes und der heiligen Jungfrau, befahl er dann, lass die Zugleine anziehen!" Der Bootsmann auf dem Bug, der die Schote hält, wiederholt: „Lass die Leine anziehen!" Auf dem Lande

ruft seinerseits der Führer des Zuges: „Holla! Lass die Zugleine anziehen!“ Von Einem zum Andern ertönt der Ruf flussaufwärts bis zum Führer der Fuhrleute. In die weite Ebene hinaus lässt er seine Peitsche knallen: die zwanzig Viergespanne, beim Knallen der Peitschen, die sie treffen, setzen sich alle zusammen in Bewegung. Die Pferde strecken sich, die Taue dehnen sich und während alle Barken vom Ufer los sind, hebt der grosse Meister wieder an: „Geh' ruhig, lass vorne ziehen.“ Die lange Reihe geht ganz ruhig ihren Weg dahin auf den holperigen Pflastersteinen des Deiches und schleppt trotz der stürmigen Gewässer den langen, schweren Barkenzug. Und unter den hohen Ästen der Silberpappeln, im Schweigen des Rhônethales, beim Strahlen der aufgehenden Sonne, dem Schritte der schönen Pferde, die sich abmühen und aus den Nüstern Dampf entsenden, spricht der erste Fuhrmann das Gebet. Nach einander bekreuzigen sich die Andern, die hinten gehen, die Peitsche mit dem langen Riemen über den Hals gehängt, oder, um mit dem Zunder ihre Pfeife anzuzünden, schlagen sie Feuer.“ Unterdessen träumen Anglora und ihr Geliebter von seligem Liebesglück. „Vertraue auf mich, Anglora! Weil ich dich frei auserkoren, weil du mir deinen tiefen Glauben an die schöne Wunderwelt der Sage entgegengebracht, weil du sorglos in Liebe vergehst wie Wachs im Sonnenstrahl, weil du ausserhalb aller unserer Schranken und Lügen lebst, weil in deinem Blut und deinem reinen Busen die Verjüngung der alten Kräfte liegt, darauf, bei meiner Fürstentreue, schwöre ich dir, dass kein anderer als ich, o Blume der Rhône, die Fügung, das Glück haben soll dich zu pflücken als Liebesblume und Gattin zugleich.“ Aber wann? bald? fragte sie. Guilhem antwortete: „Mein schönes Kind, bald sollst du's wissen. Hörst du ihn, den Mistralwind, der bläst? Es ist die stolze Weise, die unsere Hochzeit verkündet! Es ist die Rhône, es ist der Himmel, es ist das Laub der Bäume, die zusammen uns den Brautmarsch spielen!“ Die Fluten der Rhône, das Reich des Drac, werden die Liebenden aufnehmen. Die Tauben „que si murmur d'amour jamais noun moron“ (deren Liebesseufzer nie ersterben) werden zur Hochzeit die Messe singen. Da ereignet sich die Katastrophe: plötzlich erscheint „auf der Weite und im Schweigen der gewaltigen Rhône“ ein schnaubendes Ungeheuer, das erste Dampfschiff. Der stolze Apian, bis jetzt Herrscher der Rhône, will sich dem fremden Eindringling widersetzen; in einer gewaltigen Scene, in der die mächtige Gestaltungskraft Mistral's sich noch einmal glänzend entfaltet, wird der Stolz und die Macht der alten Rhôneschiffahrt durch die brutale Gewalt des Dampfschiffs zertrümmert. Der

Prinz und Anglora stürzen umschlungen in die Flut, der Drac hat seine Braut in sein nasses Reich entführt. „Leb' wohl du schönes Dasein, sie ist tot für Alle, die grosse Rhône!" Und dann legten sie um sich von der Schulter bis zum Gürtel die Taue und den Rest des Segelwerks, was sie noch fanden, und zu Fuss am Ufer entlang stieg die ganze Schar nach Condrieu (ihrem Heimatsort) herauf, ohne weitere Klage." Hat der Dichter in dem tragischen Schluss des Epos die Vernichtung der alten heroischen von kraftvoller Poesie und Gottesfurcht durchdrungenen Sitten durch die rohe Gewalt der Maschinen geschildert, so scheint er in dem Bunde der phantastischen Gestalt des Prinzen mit der Anglora den ersehnten Bund nordischer Poesie mit der südlichen naiven Sinnlichkeit und Phantastik symbolisch dargestellt zu haben, einen idealen Bund, dem die moderne nüchterne Zeit ein jähes Ende bereitet hat.

Fassen wir Mistrals Leben und Wirken zusammen: der willensstarke Mann der That und Organisator vereinigt sich in ihm mit dem Idealisten und Künstler. Seine Thätigkeit als Führer der Félibrebewegung haben wir wenigstens berührt; eine flüchtige Durchsicht der interessanten Sammlung: Revue félibréenne, des Armana prouvençau zeigt ihn überall thätig, durch Reden und Sendbriefe für die Sache kämpfend. Seine Meisterschaft in der Behandlung der Sprache hat sich glänzend bewährt in der Art, wie er an der Regelung der Grammatik und Orthographie der neuprovenzalischen Sprache gearbeitet hat, ohne in die Übertreibungen zu verfallen, denen z. B. die nordfranzösischen Sprachregler des 16. Jahrhunderts nicht entgingen. Er hat diese Thätigkeit gekrönt durch die Ausarbeitung seines gewaltigen Tresor dóu félibrige, in dem er mit unermüdlichem Fleiss den Wortschatz der südfranzösischen Mundarten zusammengetragen hat, während er jetzt an einem provenzalischen Sagen- und Märchenbuch grossen Stils arbeitet. Seine dichterischen Werke durchzieht ein gesunder, kräftiger Naturalismus, der sich wohl vereint mit dem Grundzuge seines Wesens, einem rastlosen Streben nach hohen Idealen. Die Natur, die er schildert, ist so schön, die Sonne der Provence ist ein so unerschöflicher Quell goldener Träume, dass ihr Anblick genügt, um ihn zu begeistern und er nicht den Dualismus kennt zwischen den sonnigen Träumen der Phantasie und dem drückenden, düstern Himmel, der in dem nordischen Idealisten Melancholie, Weltentfremdung oder Pessimismus erzeugt. Seine Religion ist der naive unerschütterliche Glauben seiner Vorfahren an einen Gott, dessen väterliches Walten in der sonnigen Provence sich überreich offenbart, dessen

Willen er sich ohne Murren fügt, eine Religion, die Lebensfreude und frohe Sinnlichkeit nicht ausschliesst. Wird er zu sehr von der harten Wirklichkeit oder den Geboten der ihm verhassten Bureaukratie verletzt, so flüchtet er sich in die poetisch verklärte Vergangenheit, oder sein starker, männlicher Optimismus blickt getrost in die Zukunft.

Mit Recht konnte sich Mistral in Mirèio einen Schüler des „grossen Homer" nennen, und Lamartine beim Erscheinen von Mirèio begeistert schreiben: „man sollte glauben, dass während der Nacht eine Insel des Archipels, ein schwimmendes Delos sich von der Gruppe griechischer oder jonischer Inseln getrennt und still sich dem Ufer der duftenden Provence angeschlossen habe". Als Künstler hat Mistral trotz seiner Bewunderung für das Mittelalter nicht versucht die Poesie der Troubadours wiederzubeleben. Die mittelalterliche Poesie war von den höfischen Sitten und Anschauungen unzertrennbar und musste mit ihnen untergehen; sie besass zu wenig allgemein menschliche Elemente, um weiter entwicklungsfähig zu sein, ein Versuch, die starren, kunstvollen Gebilde der Troubadours wiederzubeleben, wäre aussichtslos gewesen. Ihre Unkenntnis der Troubadourlitteratur hat die neuprovenzalischen Dichter vor dieser Gefahr geschützt. Man könnte in Mistrals Werken höchstens in der Anwendung des epischen Zehnsilbners und etwa in der romantischen Novelle Nerto den Einfluss der altprovenzalischen Poesie und Novellistik erkennen. Sonst schliesst sich Mistral in der Metrik, der Wahl der Stoffe, der nordfranzösischen Lyrik an, wie sie sich seit der romantischen Bewegung entwickelt hat. Durch seinen von Sentimentalität und krankhafter Melancholie freien Kultus der Natur und seine Lebensfreudigkeit ist Mistral ein Schüler der Griechen [1]). Wie Homer oder Theokrit erfasst er mit sicherem Blicke die charakteristischen Bewegungen und Einzelheiten und zieht sie zu einem plastischen Bilde zusammen; nach dem Vorbilde Theokrits beschreibt er eine Reliefdarstellung an einem geschnitzten Holzgefäss:

„Ein Zweig mit offener Felsenrose
Umschlang es anmutvoll und lose;
Zur Seite weideten im Moose
Zwei schlanke Rehlein und bildeten den Griff.

Darunter, wunderbar gelungen,
Ragt' eine Gruppe von drei jungen
Mutwilligen Mädchen auf . . . In einem Holderstrauch

1) cf. G. Paris: Penseurs et poètes, p. 130 ff.

Sah man den Hirtenknaben schlafen.
Die Schönen, wie um ihn zu strafen,
Schlangen ein Traubenreis und trafen
Ihn mitten auf den Mund. Man sah, er fühlt's auch;
Denn der drei losen Mädchen Gabe
Belächelte der Hirtenknabe;
Und eine von den Drei'n sah ganz ergriffen aus . . ."

in einer Schilderung eines Ringkampfes zeigt er uns die Gegner, wie „sie sich niederkauern und ausdehnen, Schulter gegen Schulter, Zehe an Zehe; die Arme krümmen sich, reiben sich, wie Schlangen, die sich umschlingen; unter der Hand kocht das Blut in den Adern, die Anstrengung spannt die Muskeln der Waden an".

Aber er ist kein Nachahmer der Griechen: die unerschöpfliche Quelle seiner Poesie ist die Natur seiner Provence. Alles was er gesehen, gehört, erlebt, prägt sich seiner Seele ein und mit verschwenderischer Pracht gestaltet er die Eindrücke zu lebensvollen Bildern aus. Er beschreibt nicht eigentlich, sondern lässt die Bilder vor unserer Seele entstehen. Während der nordische beschreibende Künstler seine Freude findet an kunstvoll zusammengestellten Licht- und Farbeneffekten, sieht Mistral in der Natur und dem menschlichen Leben Bewegung. Zahllos sind in seinen Werken die Beschreibungen stürmisch bewegter Scenen. In Mirèio schildert er einen Ringkampf, den provenzalischen Nationaltanz, die farandole, ein Preislaufen, das Treiben der Bauernjugend in der Johannisnacht, den Sprung durch das Johannisfeuer, einen Stierkampf, er zeigt uns Schnitter bei der Arbeit. Er wird zunächst bei Homer die Kunst gelernt haben, ein Bild in einzelne Bewegungsmomente zu zerlegen. In Mirèio beschreibt er die kleidsame arlesische Tracht dadurch, dass er erzählt, wie Mirèio sich vor ihrer Flucht aus dem Elternhause ankleidet, genau wie in der Odyssee und Ilias die Helden sich waffnen. Aber dem Sänger der Provence lag es nah dieses Prinzip zu verallgemeinern: die Lebhaftigkeit der Einwohner, die reissenden Gewässer der Rhône, der wilde Mistralwind, das Zittern der Luft am Horizont unter den Strahlen der Sonne, seine eigene feurige Natur erklären die rastlose Bewegung in seinen Werken. Um den Reichtum, die Körperkraft der drei Freier Mirèio's zu schildern, zeigt er uns den Schafhirten, wie er an der Spitze seiner Herde von den Alpentriften in die Ebene herabsteigt: wir sehen das bunte Getreibe der Hunde, der Hirten, hören ihre Zurufe; dann lässt er den reichen Hirten am Brunnen Mirèio treffen und um ihre Hand werben. Ein Hymnus auf die feurigen Pferde der Camargue, eine meisterhafte Schilderung eines Stierrennens

führen uns in stürmisch bewegten Scenen die beiden andern Freier, den Pferdehirten und Ourias, den Stierbändiger, vor. Will er die provenzalische Wüste beschreiben, so lässt er sie uns mit Mirèio durchwandern, die Bewegung hat die ganze Scene durchdrungen; ein junger Fischer, den Mirèio trifft, zeigt ihr in der Ferne das Haus seiner Eltern: „Siehst du das Tuchwerk unseres Zeltes, wie es im Morgenwinde sich regt? Sieh, auf dem weissen Pappelbaum, der ihn beschattet, meinen Bruder Not, der heraufklettert. Sicher fängt er Grillen, oder schaut, ob ich zurückkomme. Ah! er hat uns gesehen. Meine Schwester Zeto, die ihm die Schulter reichte, dreht sich um, sie läuft zur Mutter, um ihr zu sagen, dass sie gleich die „bouia-baisso" bereiten soll. Schon neigt sich meine Mutter ins Schiff, und nimmt die Fische, die in der Kühle sind." In einem Gedichte der Isclo d'or hat er die Sehnsucht nach der fernen Geliebten in einem idyllischen lebensvollen Bilde ausgedrückt: die Heuschrecke, welcher der Volksglaube die Gabe der Weissagung zuschreibt, sagt dem fragenden Dichter: „ich sehe ein Mädchen unter dem Schatten eines Kirschbaumes, die schwankenden Äste berühren sie; an den Zweigen hängen die Kirschen in Sträussen: die Kirschen sind gar reif, rot, hart, duftend . . ." Das Mädchen seufzt versuchend, ob sie springend sie pflücken kann: „Warum ist er nicht da, der den ich liebe! In meine Schürze würde er sie von oben werfen." Das ganze Rhôneepos mit seinen zahllosen Bildern und Schilderungen ist auf demselben Prinzip aufgebaut: die Scenen entstehen vor unsern Augen, alles regt sich, handelt, arbeitet, lebt.

So ist es Mistral gelungen, ohne die Fühlung mit der ihn umgebenden Natur zu verlieren, seinen starken Naturalismus durch den Zauber wahrer hingebender Liebe, den Sonnenstrahl heiterer Sinnlichkeit, den epischen Zug in den Schilderungen menschlicher Arbeit zu adeln, sich in einer Zeit der Ernüchterung über eine einseitig pessimistische Darstellung der Wirklichkeit zu erheben. Welche Zukunft auch der so rasch zu hohem Glanz entwickelten neuprovenzalischen Litteratur bevorstehen mag, Mistrals Werke werden bleiben, weil es ihm gelungen ist, in Bildern von unverwüstlicher Jugendfrische und Wahrheit, in Versen von klassischer Schönheit die eigentümliche Poesie seiner Heimat festzubannen.

Luther als Dichter.

Von

A. Hausrath.

Es ist ein psychologisch interessantes Problem, zu verfolgen, wie aus dem weltfremden, menschenscheuen Klosterbruder Martin der grosse Volksmann und Reformator wurde, der wie kein anderer deutscher Mann mit seiner Arbeit in der Öffentlichkeit stand und sich mit jeder Schrift immer an die ganze Nation wendete. Ein nicht minder merkwürdiger Entwicklungsgang aber ist es, wie der Theologe und Reformator Luther in einem reifen, dem jugendlichen Sturm und Drang längst entwachsenen Lebensalter aus praktischem Bedürfnis heraus zum Liederdichter wird und zwar zum wahren und grossen Dichter. Eine alltägliche Sache ist es doch nicht, dass ein grosses poetisches Talent die ganze sangesfrohe Jugendzeit hindurch stumm bleibt, um dann nach vollbrachtem vierzigstem Lebensjahre sich mit einem Erfolge auszusprechen, wie er in unserer grossen und liederreichen Nation bis dahin kaum erhört worden war. Als Student gehörte Luther einer humanistischen Burse an, die eine zwitschernde Poetenschar in sich barg, aber nicht der Poet heisst er dort, sondern der Philosophus. Er hat in der Zeit, in der das aufquellende Gemütsleben des Jünglings sich gern in Versen ausspricht, keine carmina gereimt und keine Ode gedrechselt, auch keine Phyllis noch Chloe besungen. Tiefsinnige Rätsel des Daseins nahmen damals seine ganze Kraft gefangen und das Grübeln über diese dunkeln Runen entfremdete ihn der Freude, die die Mutter aller Poesie ist. Wohl hören wir, dass er die Laute schlug, doch nicht dass es eigene Texte waren, die er dabei vortrug. Auch das schwere Gemüt des jungen Mönchs hat nie Erleichterung darin gesucht, zu singen, was es leide. Wie alle seine Kräfte sich erst im Kampfe entfalteten, so wuchsen ihm auch die poetischen Schwingen just in der Stunde, in der er ihrer für sein grosses

Werk bedurfte. Wohl begegnen wir schon frühe in seinen Streitschriften allerlei Reimen, meist parodistischen Inhalts, so wenn er kurz vor seiner Reise nach Worms dem Dichter Murner seine Stachelverse zurückgiebt:

Doctor Murner, als ich bericht,
Hat aber eine Nacht geschlafen nicht u. s. w.

Aber er selbst nahm solche poetische Randverzierungen nicht ernst, sondern gab damit den Gegnern nur ihre eigenen Reimereien spöttisch zurück, ohne eine poetische Wirkung zu beabsichtigen. Alle seine Gaben und Kräfte standen im Dienste der grossen Aufgabe der Reformation; so war auch seine Poesie nur eine neue Anpassung seines Genius an die vorliegenden Bedürfnisse. Können wir doch genau verfolgen, wie lediglich durch das Bedürfnis seiner Kirche aus dem Psalmenübersetzer sich der Psalmist und Dichter heraus entwickelt hat.

Zunächst war es die Auslegung der poetischen Bücher des alten Testaments, die Luther aus der Scholastik in das Gebiet der Poesie hinüberführte. Eine seiner frühsten biblischen Vorlesungen war die über die Psalmen. Johann Oldenkop, der in Wittenberg den Pater Luther zum Beichtvater hatte und ihm häufig beim Hochamt als Messknabe diente[1]), berichtet zum Jahre 1513: „Zu dieser selben Zeit hub Martin Luther an den Psalter Davids zu lesen und hatte viele Zuhörer.“ Durch viele Jahre nahm ihn dieser grosse Stoff in Anspruch und erst im Frühjahre 1519 erschien der erste Teil seiner Operationes in psalmos im Druck. Wenn auch der ästhetische Gesichtspunkt dem Ausleger des Gotteswortes fremd war, so zeigt doch die Art, wie er den Inhalt der Psalmen reproduziert und ihre Bilder weiter ausspinnt, dass die alttestamentliche Poesie ihn selbst poetisch stimmte und ihn anregte, die angeschlagenen Akkorde dichterisch zu variiren. Ja im Grunde ist Luthers ganze Dichtung aus diesem Psalmenkolleg herausgewachsen. Dem lateinischen Kommentar folgt die deutsche Nachdichtung, zuerst in populären Auslegungen, später in der Psalmenübersetzung von 1524, und die schon dreimal versuchte Nachbildung verklärt sich nochmals zum gereimten Kirchenlied. Dass er den Stoff so lang schon in der Seele getragen, mit der Form schon so oft gerungen, das erklärt die Raschheit, mit der dann seine herrlichsten Lieder in kurzer Frist sich folgen. Vermischt mit gelehrten Zuthaten, als reines Metall und als

1) Weim. Lutherausg. 1, 394. 3, 1.

geprägte Goldmünze können wir jedes einzelne Lied im Kommentar, in der Übersetzung und im Gesangbuche vorweisen. — Der poetische Charakter seiner Psalmenerklärung trat zuerst deutlicher an's Licht, als er einzelne Psalmen zur Erbauung der Gemeinde auslegte, und das geschah am gemütvollsten da, wo so viele Keime seines innern Lebens aufgingen, die in der Unruhe des Amtslebens und der kirchlichen Kämpfe sich bis dahin nicht hatten entwickeln können, in der Stille und dem Frieden des Wartburgjahres. Aus dem Lärm und Zank des Wormser Reichstags sah sich Luther im Mai des Jahres 1521 plötzlich auf die stille Waldburg versetzt, aus dem Getöse des öffentlichen Lebens in die tiefste waldesstille Einsamkeit verwiesen. Selbst an Büchern fehlte es ihm zunächst und er klagte, dass er den ganzen Tag müssig sitze. Doch hatte er einen Psalter, denn eine Auslegung des 68. Psalms war sein erster Gruss an die Freunde draussen. „Mache dich auf, Herr," so sangen sie zwischen Ostern und Pfingsten in allen Kirchen und nach diesem 68. Psalme war auch die Bulle Exurge genannt, durch die der Papst ihn als wilden Eber ausschloss aus der Hürde des guten Hirten. So lag es ihm nah, durch Auslegung gerade dieses Psalms den Freunden draussen ein Zeichen zu geben, dass er lebe und bald folgten andere ähnliche Grüsse nach. Hier oben aber werden ihm seine Psalmauslegungen selbst zu Bergpsalmen, in die sich die neuen Eindrücke der einsamen Waldburg dichterisch verweben: der Rauch der Köhlerhaufen, der die Sonne verblenden will, das Gras, das unter der Sense fällt, das Schwirren der Fledermäuse in der Dämmerung, der Schrei des Uhus um Mitternacht. — Die wahre Periode des Nachdichtens begann aber erst, als der Gefangene im Dezember, während der Schnee fusstief um die Waldburg lagerte, sich auf seinem engen Stübchen an die Übersetzung der Schrift machte. Gleichzeitig nahm er die Genesis und das Evangelium in Angriff. Dass diese Thätigkeit des Übersetzens bei ihm nicht ausschliesslich eine gelehrte war, sondern zugleich eine spontane Arbeit der Phantasie, die die Erzählungen und poetischen Stücke innerlich erlebte und zur dichterischen Gegenwart verklärte, das haben wir um so deutlicher erkannt, je mehr unsere Zeit sich mit der philologischen Verbesserung dieser Übersetzung gemüht hat. Gerade darum ist Luthers Schrift durch nichts zu ersetzen, weil dieses lebendige Gefühl der Zustände seine persönliche poetische That war. Nicht auf die archäologische und philologische Richtigkeit kam es ihm an, sondern auf lebendige Anschauung. Er wollte den Geist wiedergeben, nicht die Wörter. Fragen wir nun, welche Art der Poesie Luthers Dichterstimme am besten lag,

so wird uns die Antwort schwer. Es giebt wohl kaum eine ergreifendere epische Vortragsweise als der Ton, den er für die Erzählungen der Patriarchengeschichte, das Leben Jesu und zumal die Passionsgeschichte gefunden hat. Wie einfach und schlicht fliesst die Erzählung dahin und führt uns doch unwiderstehlich mit, so dass wir nicht aufhören zu lesen, ehe wir am Ziele sind. Kein unpassendes Wort stört uns, kein falscher Accent wirft uns aus der Stimmung, jede Änderung wäre eine Verschlechterung. Vor der Berichtigung der lyrischen Stücke ist sogar die schulmeisternde Verbesserungssucht unserer Tage zurückgeschreckt, so frei Luther auch mit dem Texte verfuhr. Es ist ja richtig, dass der 42. Psalm wörtlich lautet: „Wie eine Hindin lechzt nach Wasserbächen" und dass der priesterliche Dichter des Psalms sich sehnt zu erscheinen vor Jehovah im Tempel, aber die Sehnsucht des Leviten nach dem Tempel ist für Luther zu etwas Höherem, zur Sehnsucht der Seele nach Gott selbst geworden und in einem volleren, kräftigeren Akkorde setzt er ein: „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele Gott nach dir, wann werde ich dahin kommen, dass ich dein Angesicht schaue?" Wer hätte den Mut, da wiederherzustellen, „dass ich vor dir erscheine," nämlich im Tempel? So sind alle seine Psalmenübersetzungen, wie Psalm 90: „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für," Psalm 91: „Wer unter dem Schirme des Höchsten sitzet," Psalm 92: „Das ist ein köstlich Ding dem Herrn danken und lobsingen deinem Namen, du Höchster, des Morgens deine Gnade und des Nachts deine Wahrheit verkündigen," sie sind Psalm für Psalm und Vers für Vers eigene poetische Thaten des grossen Liederfürsten. So konnte nur jemand übersetzen, der selbst ein grosser Dichter war. Schon bei diesen lyrischen und epischen Stücken fällt aber zugleich Luthers Gabe auf, die Worte epigrammatisch auszuprägen und ihnen dadurch den rechten Nachdruck zu geben. Wenn Ps. 63, 6 sagt: „Lass meine Seele voll werden wie von Schmalz und Fett," so schreibt Luther: „Das wäre meines Herzens Freude und Wonne, du Höchster." Wenn der Evangelist schreibt: „Aus dem Überfluss des Herzens redet der Mund," so übersetzt Luther: „Wess das Herz voll ist, dess geht der Mund über." Vermöge dieser Gabe, Gnomen, Sentenzen, Aphorismen zu bilden, hat er die Spruchweisheit Salomonis und Jesus Sirachs so unübertrefflich wiedergegeben, dass diese Sprüche in der Form, in der er sie ausmünzte, noch heute von Hand zu Hand gehen. Nicht durch ihre philologische Richtigkeit, sondern durch ihre poetische Schönheit wurde Luthers Bibelübersetzung das grösste lite-

rärische Ereignis des Jahrhunderts. Eine deutsche Schriftsprache hat Luther erst geschaffen. Mit seinem treuen Gedächtnis hat er den ganzen Reichtum unseres Wortschatzes ausgeschöpft und musikalisch feinhörig wie wenige wusste er den Rhytmus unserer Sprache und ihre Melodie zu erlauschen. Ein ächter Dichter gab er ihr einen Wohlklang, den sie vor ihm nie gehabt hat.

Aber seine Gewalt über die Sprache zu eigenem poetischem Schaffen zu gebrauchen, lag ihm damals noch völlig fern. Da brachte es seine reformatorische Arbeit mit sich, dass man auch für gottesdienstliche Zwecke Lieder beschaffen musste, die nicht nur gelesen, sondern auch in der Kirche gesungen werden sollten, um so aus der lateinischen Messe einen deutschen Gottesdienst zu machen. Lange hatte er mit der Beseitigung des lateinischen Kultus zugewartet, damit er, wie er schreibt, „nicht Ursache gebe den Rumpelgeistern, die hineinplumpen mit Unverstand". Als aber die Änderung unvermeidlich geworden war, sehen wir ihn Umfrage halten, wer ihm deutsche Kirchengesänge schaffen könne? Er wendet sich an den federgewandten Spalatin, an den redefertigen Hofmarschall Dolzig, an den pathetischen Justus Jonas, der in Erfurt durch seine lateinischen Verse geglänzt hatte. Von allen Aufgeforderten hatte nur Paul von Spretten einen Erfolg aufzuweisen in dem Liede, das die Marseillaise der süddeutschen Reformation geworden ist: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte." Aber Luther brauchte nicht lang zu suchen, wer hier eintrete. Er selbst war der Mann, der jeder Aufgabe gewachsen war. Es bedurfte nur des äussern Anstosses, um ihm das zum Bewusstsein zu bringen. Dieser Anstoss kam, als am 1. Juli 1523 in Brüssel zwei jugendliche Ordensgenossen Luthers verbrannt wurden, weil sie nicht wie die andern Antwerpener Augustiner die neue Lehre abschwören wollten. Luther erfüllte die Nachricht mit Trauer, aber auch mit Stolz. „Die Zeit ist wieder kommen, dass wir der Turteltauben Stimmen hören und die Blumen aufgehn in unserem Lande," so sagt er in einem Sendschreiben an alle lieben Christen in Holland, Brabant und Flandern. „Gott sei gebenedeit, dass wir erlebt haben rechte Heilige und wahre Märtyrer zu sehen." Nun aber ist es auch Pflicht sie zu preisen gleich den Märtyrern der Urzeit und so dichtet er das erste Lutherlied, von dem wir wissen:

Ein neues Lied wir heben an,
Das walt Gott unser Herre,
Zu singen, was Gott hat gethan
Zu seinem Lob und Ehre

Zu Brüssel in den Niederland
Wohl durch zwei junge Knaben.

Im Balladentone des Landsknechtslieds erzählt er dann das Schicksal der beiden Mönche, wie sie durch viele Wochen hindurch von den Löwener Theologen im Kerker bearbeitet wurden:

Sie sungen süss, sie sungen saur,
Versuchten manche Listen,
Die Knaben standen wie die Maur,
Verachten die Sophisten.

Nach der Weise des ächten Volkslieds wird sodann das Martyrium Schritt für Schritt erzählt und berichtet, wie jetzt die Gegner sich ihres Sieges schämen und den ganzen Vorgang tot schweigen möchten. Aber vergeblich:

Die Aschen will nicht lassen ab,
Sie stäubt in allen Landen,
Hie hilft kein Bach, Loch, Grub noch Grab,
Sie macht den Feind zu Schanden.

Zuletzt aber schlägt doch wieder Luthers Freudigkeit vor, die das eigentliche Wesen seiner Frömmigkeit ist:

Der Sommer ist hart vor der Thür,
Der Winter ist vergangen,
Die zarten Blümlein gehn herfür,
Der das hat angefangen,
Der wird es wol vollenden.

So konnte man auch von ihm selbst sagen: Wer so angefangen hatte ein evangelisches Lied zu schaffen, der war auch der Mann, das Werk zu vollenden. Das Jahr 1523 wurde das Geburtsjahr des evangelischen Kirchenlieds. „Ich bin gewillt," schreibt er an Spalatin, „deutsche Psalmen für das Volk zu machen, das ist geistliche Lieder, dass das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe." Da die Kirche Lieder braucht, ist er gewillt Lieder zu dichten, und wenn er will, kann er auch das. Das erste Lied, das er zu diesem gottesdienstlichen Zwecke dichtete, ist das in dem gleichen Jahre mit dem Märtyrerliede entstandene: „Nun freut euch liebe Christengemein und lasst uns fröhlich springen." Das Lied ist nicht, wie die späteren, eine gereimte Paraphrase eines Psalms, sondern eine eigene Konfession des Luther'schen Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit, dem Liede des Paulus Speratus verwandt, sogar ganz wie dieses ausklingend:

„Und hüt dich vor der Menschengsatz,
Darvon verdirbt der edle Schatz;
Das sag ich dir zur letze!"

Als nun aber das Bedürfnis des Gottesdienstes ihn zwingt, die jetzt erst entdeckte poetische Ader systematisch abzubauen, da lässt er die leichte Volksweise und den persönlichen Ton der beiden ersten Lieder fallen und greift auf seine Psalmen zurück, deren Übersetzung er eben vollendet hatte und die 1524 im Druck erschien. Schloss sich seine Psalmenübersetzung an den hebräischen Parallelismus an, antiphonisch, mit Hall und Wiederhall, so war zur Nachdichtung in Reim und Vers nur noch ein Schritt. Sofort nimmt er die eben vollendete Arbeit nochmals auf und giesst sie in deutsche Reime. Die Entstehungsverhältnisse der ersten Lieder sind uns unbekannt. Sie tauchen zuerst auf in einem kleinen Gesangbuch, das zu Anfang des Jahres 1524, vermutlich als Buchhändlerspekulation eines auswärtigen Druckers, gedruckt wurde, dem sogenannten Achtliederbuch. Das Büchlein enthält drei Lieder von Speratus, vier Lieder von Luther und ein achtes eines Ungenannten. Das Büchlein beginnt mit Luthers: „Nun freut euch lieben Christen Gemein," dann folgt eine poetische Paraphrase des 130. Psalms, die uns sofort klar zeigt, wie Luthers Lieder entstanden. Sein Kirchenlied soll nur das Echo der Schriftworte sein, aber Luther beweist auch hier, wie in seiner Übersetzung, eine seltene Fähigkeit, das Leitmotiv der biblischen Vorlage aufzunehmen und in volleren Akkorden wieder zu geben. Das de profundis lautete in seiner eigenen Übersetzung: „Aus der Tiefe rufe ich zu dir." Jetzt giebt Luther das wieder:

„Aus tiefer Noth schrei ich zu dir
Herr Gott, erhör mein Rufen."

Luthers deutscher Psalm fährt fort: „So du willst Acht haben auf Missethat, Herr, wer wird bestehn?" Nunmehr überträgt er:

„Denn so du das willst sehen an,
Wie manche Sünd ich hab gethan,
Wer kann, Herr, für dir bleiben?"

„Meine Seele wartet auf den Herrn von einer Morgenwache bis zur andern," heisst es im Psalme. Jetzt giebt Luther das wieder:

„Und ob es währt bis in die Nacht
Und wieder bis zum Morgen,
Doch soll mein Herz an Gottes Macht
Verzweifeln nicht, noch sorgen."

Der Schluss des Psalms mahnt: „Israel warte auf den Herrn, denn Güte ist bei dem Herrn uud viel Erlösung bei ihm. Und er wird Israel erlösen aus aller seiner Missethat."

Luther aber singt:

„Er ist allein der gute Hirt,
Der Israel erlösen wird
Aus seinen Sünden allen."

Nach seiner Absicht soll das Kirchenlied nur das Echo der Schriftworte sein, aber mit jedem Versuche klingt dieses Echo freier, voller und melodischer, und wenn es die Aufgabe der Lyrik ist, einen Nachklang einer bestimmten Empfindung auch in der Andern Herzen zu wecken, so hat es nie eine vollkommenere Lyrik gegeben.

Das gleiche Achtliederbuch enthält die Paraphrase des 12. Psalms: „Hilf, Herr, die Heiligen haben abgenommen und der Gläubigen ist wenig unter den Menschenkindern." Als Lied lautet dieser Vers:

„Ach Gott vom Himmel sieh darein
Und lass dich des erbarmen!
Wie wenig sind der Heil'gen dein,
Verlassen sind die Armen."

„Einer redet mit dem Andern unnütze Dinge," fährt der Psalmist fort, Luther aber übersetzt:

„Der wählet diess, der Andre das,
Sie trennen uns ohn alle Mass
Und gleissen schoen von aussen."

Das Achtliederbuch war ohne Luthers Zuthun herausgekommen, aber es war allerdings sein Wille, ein evangelisches Gesangbuch zu schaffen und er ergriff diese Aufgabe mit der Energie, mit der er alles anfasste. Wenn das Jahr 1520 das Jahr der grossen Streitschriften war, so wurde 1524 das Liederjahr. Wie man im Leben Schillers von einem Balladenjahre zu sprechen pflegt, so kann man dieses Jahr im Leben Luthers das Jahr der Kirchenlieder nennen. Nicht weniger als 23 Lieder hat er in dem neuen Jahre gedichtet, doppelt so viel als in den 22 noch folgenden Jahren seines Lebens, eine Fruchtbarkeit, die sich eben nur daraus erklärt, dass er diese Psalmpoesie als einen ihm längst vertrauten Schatz im Gemüte trug und ihn nun rasch ausmünzte, so lang ein Bedürfnis dazu vorlag. Sobald diesem Bedürfnis abgeholfen war, fliessen auch die Lieder sparsamer. Zunächst freilich brachte jedes neue Gesangbuch neue Gaben Luthers. — Im Jahre 1524 erschienen das Erfurter Enchiridion [1]) und das Wittenberger „geistlichen gesangk Büchlein" mit

1) Ein Enchiridion oder Handbüchlein zur steten Übung und Trachtung geistlicher Gesänge und Psalmen.

Luthers eigener Vorrede, von denen das erstere unter 25 Liedern 18 von Luther, das andere unter 32 fünfundzwanzig Luther'sche enthält. Dazu kam 1529 das Klug'sche Gesangbuch, gebessert zu Wittenberg, das wir allerdings nur aus der Beschreibung eines Bücherfreunds kennen, das aber nach dessen Aussage bereits das Lied „Ein fest Burg" enthielt[1]).

Die Abzweckung auf kirchliche Bedürfnisse ist bei den meisten dieser Lieder unverkennbar. Der Lobgesang Simeons wird zu dem schönen Adventslied: „Mit Fried und Freud fahr ich dahin," die lateinische Weihnachtssequenz zu dem fröhlichen:

„Gelobet seist du Jesus Christ,
Dass du ein Mensch geboren bist."

Das media vita des älteren Notker wird zu unserem: „Mitten in dem Leben sind wir vom Tod umfangen." Das Glaubensbekenntnis, das der Priester bei der Messe zu sprechen hat, singt jetzt die Gemeinde: „Wir glauben all an einen Gott." Auch das Johann Hus zugeschriebene Abendmahlslied:

„Jesus Christus nostra salus,
Quod reclamat omnis malus"

nahm Luther zum Gedächtnis des böhmischen Reformators auf in seinem: „Jesus Christus, unser Heiland." Auch das katechetische Bedürfnis ist nicht vergessen, wenn Luther sogar die zehn Gebote poetisch paraphrasiert:

„Das sind die heiligen zehn Gebot,
Die uns gab unser Herre Gott."

Indem nunmehr mit dem Jahre 1529 der wesentliche Ertrag von Luthers dichterischer Thätigkeit vor uns liegt, lenkt sich unser Interesse in erster Reihe auf dasjenige Lied, das wir schlechtweg das Lutherlied zu nennen pflegen: „Ein fest Burg ist unser Gott." Da der erste Druck in dem Klug'schen Gesangbuche von 1529 sich nicht erhalten hat, wird auch heute noch gestritten, bei welcher Gelegenheit das Lied entstanden sei? Der Vers: „Und wenn die Welt voll Teufel wär," erinnerte ältere Hymnologen an Luthers bekanntes Wort „und wenn so viel Teufel in Worms wären als Ziegel auf den Dächern, so wolle er doch hinein." So entstand die Legende, Luther habe vor seinem Einzug in Worms das Lied gedichtet. Allein dann müsste das Lied in den ältesten Liederbüchern stehen und gerade diesen fehlt es. Spätere er-

1) G. E. Waldau, Journal von und für Deutschland. 1788. S. 328. Der Titel lautete: „Geistliche Lieder aufs new gebessert zu Wittenberg gedruckt bei Joseph Klug. 1529.

innerte die feste Burg an die Feste Koburg, auf der Luther während des Reichstags von Augsburg im Sommer 1530 weilte, allein da das Klug'sche Gesangbuch von 1529 das Lied bereits hatte, ist es auch damals nicht entstanden. Einen einigermassen brauchbaren chronologischen Fingerzeig geben nur die Worte: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehre, Kind und Weib." Diese Worte sind sicher nicht 1521 von dem Bettelmönche ohne Gut und ohne Weib gedichtet, sondern von dem Wittenberger Hausvater, der zärtlich an seiner Familie hing. Der Geburtstag von Hänschen Luther am 7. Juni 1526 ist also der frühste Termin, bis zu dem wir zurückgehen können, während das Klug'sche Gesangbuch verbietet, unter 1529 hinabzugehen. Innerhalb dieser drei Jahre wäre also die Abfassungszeit zu suchen. Eine Weile war die Annahme beliebt, das Lied sei am Jahrestag der 95 Thesen im Jahr 1527 gedichtet worden. Sie stützt sich auf einen Brief Luthers an Amsdorf, in dem Luther während des Wütens der Pest und bei schweren Krankheiten im eigenen Haus es seinen Trost nennt, dass wenn der Teufel die Leiber verschlingt, wir das Wort haben und den Freund beten heisst, dass wir seine Macht und List überwinden. Aber das Lied ist kein Lied in den Nöten einer Seuche, gleich dem bekannten Pestliede Zwinglis. Kriegerische Gefahren meint der Sänger, wenn er von des Teufels Rüstung redet und von Gott singt: „Das Feld muss er behalten". Da das Lied zuerst 1529 auftaucht, müssen wir sehen, ob es nicht in die Situation dieses oder des vorangegangenen Jahres passt? Und da erinnern wir uns freilich des grossen Schreckens der Evangelischen, als Otto von Pack, der Geheimschreiber des Herzogs Georg, ihnen die Mähr aufgeredet hatte, im Jahre 1528 sei zu Breslau ein grosses Bündnis der katholischen Fürsten zur Ausrottung des Evangeliums geschlossen worden. Durch diese Kunde hatte sich der Landgraf von Hessen zu schwerem Landfriedensbruche hinreissen lassen und als Beklagte gingen die evangelischen Stände nach Speyer, wo sie am 19. April 1529 ihren Protest gegen einen Reichstagsabschied einlegen mussten, der ihre Kirchen zur Wiederauflösung verurteilen wollte. An einen solchen kritischen Zeitpunkt müssen wir wohl denken, wenn Luther von einer Not redet, „die uns itzt hat betroffen", wenn er wiederholt, dass der alte böse Feind mit Ernst es itzt meint. Nachdem Karl V. es so lang nur mit Drohungen hat bewenden lassen, macht er itzt Ernst. Eben dazu schliesst der Kaiser im August 1529 den Frieden mit Frankreich, um die Ketzer auszurotten. Die alte Ungnade des grämlichen Habsburgers kommt neu zum Vorschein. „Der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt!" Luther aber will nichts wissen von den Allianzen,

mit denen Kurfürst Johann und Landgraf Philipp sich decken wollen. „Mit unsrer Macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren." Er weiss, welche Wege nach Mühlberg führen. Ihm gehören die Eidgenossen, mit denen der Landgraf sich verbünden will, zu den Feinden des Wortes. Sie haben einen andern Geist und lassen die „Worte nicht stehn wie sie lauten". „Das Wort sie sollen lassen stahn und keinen Dank darzu haben. Er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seines Geistes Gaben." Statt des Königs Franz und der Tagsatzung der Sakramentierer weiss er einen andern Verbündeten: „Weisst du, wer der ist? Er heisst Jesus Christ, das Feld muss er behalten." In diese Situation also gehört das Lied. In der That fliessen in andern Schriften dieser Zeit dem Reformator Wendungen seines eigenen Lieds in die Feder, wenn er z. B. im grossen Katechismus von 1529 schreibt: „Närrisch wäre es, unser Waffen und Wehr zu verachten," nämlich die reine Lehre, und erinnert, dass ein jeder hintan setzen muss „Gut, Ehr, Haus und Hof, Weib und Kind, Leib und Leben." Als ihm diese Gedanken das Herz bewegten, da dichtete er das Lied: „Lass fahren dahin, sie haben's nicht Gewinn" oder er hatte es eben gedichtet, so dass unwillkürlich ihm die Worte wieder kommen. „Wo der Feinde Wille nicht gebrochen würde," schreibt er in dem gleichen Katechismus, „so könnte sein Reich auf Erden nicht bleiben." Damit schliesst auch sein Lied: „Das Reich muss uns doch bleiben." Wie das Lied 1529 gedruckt wurde, so ist es auch nicht lange vorher entstanden. Aber obwohl das Lied der Stimmung einer ganz besonderen Lage entsprungen ist, seiner Praxis, sich an einen Psalm anzuschliessen, bleibt Luther auch hier treu. Der 46. Psalm ist dieses Mal seine Vorlage. „Gott ist unsere Zuversicht und Stärke": Eine feste Burg ist unser Gott. „Eine Hülfe in den grossen Nöthen, die uns troffen haben." „Er hilft uns frei aus aller Noth, die uns itzt hat betroffen." „Der Herr Zebaoth ist mit uns; der Gott Jakobs ist unser Schutz," sagt der Psalmist.

„Der Herr Zebaoth,
Und ist kein andrer Gott,
Das Feld muss er behalten!"

Eben das aber, dass er trotz der besonderen Interessen, die ihn bewegen, nicht heraustritt aus der Sphäre des Schriftworts, macht sein Lied zum Kirchenlied, denn vom Kirchenliede verlangen wir, dass es nicht individuelle Stimmungen vortrage, sondern ausspreche, was die Gemeinde als solche angeht. Der Dichter persönlich verschwindet hinter

der grossen Schar, deren Gesamtüberzeugung er bekennt. Er redet im Chorus. Ja so sehr ist Luthers „feste Burg“ aus dem Gemeingefühl des Protestantismus geboren, dass wir in demselben schon die Protestanten mitsingen hören, die erst noch kommen sollen. Wir hören bei diesem Trutzliede die Fanfarren Gustav Adolfs und die Kanonen von Lützen. Es klingt wie Torstensohn und Coligny, wie Cromwell und Wilhelm von Oranien. Alles, was den Protestantismus gross gemacht hat, liegt in diesen wenigen trotzigen Strophen:

„Lass fahren, lass fahren dahin,
Sie habens nicht Gewinn.
Das Reich muss uns doch bleiben!“

Sein bestes Lied ist darum auch das für Luther als Dichter besonders charakteristische. Seine Lieder sind voll individuellen Lebens; sein Gottvertrauen, seinen Mannestrotz und seine kindliche Gläubigkeit enthalten sie ganz; aber wie sie von einem allgemeineren Psalmworte getragen sind, so sprechen sie auch nur von dem, was die ganze Gemeinde mit ihm bekennen kann. Seine persönlichen Sorgen und Anfechtungen, seine privaten Leiden und Freuden behält er seinem Kämmerlein vor. Wenn er Kirchenlieder dichtet, fühlt er sich unter den weiten Bogen und Hallen der Kirche und auf einer Bank mit der Gemeinde. Er singt nur das, was alle seine Brüder mit ihm bewegt und was der Geringste, wie der Grösste mit ihm singen können. Jene individuelle religiöse Stimmung: „Wenn alle untreu werden, so bleib doch ich dir treu,“ kann als Gedicht ergreifend sein, aber was die Person im Gegensatz zur Gemeinschaft empfindet, gehört nicht in ein Kirchenlied. Man hat ganz richtig darauf hingewiesen, dass Luther im Kirchenliede fast nie das ich und mir braucht, sondern wir und uns. Er singt und betet im Namen aller.

Mit dieser Thatsache, dass Luther nur für die Gemeinde sang und nicht für sich, hängt es nun auch zusammen, dass mit der Vollendung des Gesangbuches auch seine Poesie stockt. Für sich hatte der von tausend Geschäften gespornte Mann der Arbeit nie Musse, sein individuelles Leid in Versen auszusprechen. Auch er hat viel erlebt an Leid und Freud, innere Anfechtungen und äussere Erfolge; in der stillen Wochenstube seiner Käthe hat er gestanden und am Sterbebette seines Lenichens; er hat den hellen Kinderjubel der Seinen geteilt und die nagende Trauer der Nation über den verblendeten Kaiser und das zerfallende Reich; aber das alles vertraute er nicht dem Liede an. Darin steht er anders als sein Rivale im Kirchenlied, Paul Gerhardt, dem sich

jedes Leid und jede Freude als Gesang vom Herzen löste. Ein Dichter in diesem Sinne ist Luther nicht gewesen. Seine Losung bei persönlichen Erfahrungen war:

„Schweig, leid, meid und vertrag,
Dein Leid niemand klag."

Er war eine zu männlich tapfere Natur, um ein Bedürfnis zu lyrischen Ergüssen zu fühlen. Der Gemeinde hatte er in den zwei Jahren, in denen er vor allem Dichter war, gegeben, was sie brauchte. So fliessen von da seine poetischen Gaben seltener, und die neuen Gesangbücher bringen nur noch wenig neue Lieder Luthers. Die „Wittenberger geistlichen Lieder auf's neue gebessert, 1531", enthalten so das Lied: „Verleih uns Frieden gnädiglich." Das Klug'sche Gesangbuch von 1535 bringt das Kirchenlied: „Sie ist mir lieb die werthe Magd" und das jauchzende Weihnachtslied aus Luthers Kinderstube: „Vom Himmel hoch, da komm ich her." Nach Melodie und Versen ahmt Luther hier das mittelalterliche Rätsellied nach, das die Jugend beim Kranzwinden unter der Dorflinde zu singen pflegte:

„Ich komm aus fremden Landen her
Und bring euch vil der neuen Mähr,
Der neuen Mähr bring ich so viel
Mehr dann ich euch hie sagen will."

Es folgten dann noch einige Katechismuslieder, die bezeugen, welches Interesse der grosse Mann mitten im Gedränge seiner Weltgeschäfte dem Unterrichte und der Schuljugend bewahrte. Dahin gehört in dem Gesangbuche von 1539 eine poetische Bearbeitung des Vaterunser und ein Lied über die Bedeutung der Taufe:

„Christ unser Herr zum Jordan kam."

Noch brachte das Gesangbuch von 1543 vier Lieder des alternden Reformators, darunter das kräftige:

„Erhalt uns Herr bei deinem Wort
Und steur des Papsts und Türken Mord,
Die Jesum Christum, deinen Sohn
Wollten stürzen von dem Thron."

Die schärfer hervortretende Polemik erinnert an die streitbare Stimmung der letzten Lebensjahre und so hat der Dichter Luther, wie er 1523 mit einem Märtyrerliede begann, mit einem Kriegsliede diese poetische Thätigkeit beschlossen. Dass er nicht invita Minerva weiter dichtete, war ein Teil seiner weisen Selbstbeschränkung. So gehörte er zu den

wenigen Dichtern, die fast nur Gutes gaben und die Körner verloren sich nicht unter der Spreu.

Mit Einsatz seiner vollen dichterischen Kraft hat Luther nur das Kirchenlied gepflegt; seine Kirchenlieder sind völlig ausgereift und sorglich gefeilt. Anders ist das mit seinen sonstigen Poesien. An Dichtungen anderer Gattung fehlt es bei ihm nicht, aber sie tragen vielfach den Charakter des Unfertigen, weil er wenig Wert auf sie legte. Darum sind auf diesem Gebiete seine kurzen Sprüche das Beste, da diese keiner weiteren Feile bedurften. Fast durchweg kommt in diesen Gelegenheitsgedichten seine heitere und satirische Ader zum Ausdruck. In seinem reichen Geiste hatte neben der Frömmigkeit eine hohe Weltfreude Raum. Er war nicht nur voll Interesse für alle Vorgänge des Lebens, sondern er besass auch den Mutterwitz, die gewonnenen Eindrücke zu verwerten. Die Fabel und die Sinnsprüche sind darum das Gebiet, das er neben dem Kirchenlied am liebsten pflegte. Seine Richtung ging hier ausschliesslich auf das Volksmässige. Die Volksbücher spielen in seinen Tischreden und Streitschriften eine grosse Rolle, so Eulenspiegel, Markolfus, Reinecke der Fuchs, und der Pfaffe von Kahlenberg. Als geborener Humorist vermag er ihre schlagenden Stellen prächtig wiederzugeben. Manche Züge sind sogar nur noch in der witzigen Art bekannt, wie Luther sie zu erzählen wusste, z. B. wie Markolfus in den Wald geht, um sich aufzuhängen, aber der eine Baum ist ihm zu hoch, der andere zu nieder, der eine zu dick, der andere zu dünn. Auch hier gehen die Reproduktionen Luthers nicht selten in eigene Phantasiespiele über. Die Tischreden bezeugen, wie er seine Unterhaltung mit derartigen Schwänken würzte und welch ein Erzähler er war. Noch heute sind sie eine unerschöpfliche Fundgrube von Anekdoten und anekdotischen Erinnerungen.

Wollen wir die didaktischen Stücke klassifizieren, so hat Luther wohl am meisten ernste Arbeit auf die Fabel verwendet, in der seine kluge und zuweilen pessimistische Beobachtung des menschlichen Treibens eine passende Form fand, sich auszusprechen. Unter seine Lieblingsbücher gehörte darum Äsop. Wie ihn auf der Wartburg die Bibelübersetzung beschäftigte, so hat er im Sommer 1530 auf der Feste Koburg neben der Übersetzung der Propheten auf die Herstellung eines deutschen Äsop viele Zeit verwendet. Ihm war die übliche Ausgabe Sebastian Brants zuwider, weil sie zu der gesunden Kost der alten Fabel allerlei schmutzige Anekdoten aus den Facetien Poggio's hinzugefügt hatte. Fabeln schienen ihm das beste Kinderbuch, den Kindern

aber wollte er diese Unsauberkeiten nicht in die Hand geben. Um also die Brant'sche Ausgabe zu verdrängen, machte er sich selbst daran, für Schule und Haus den ächten Äsop zu übersetzen. Auch dieses Dichten stand im Dienst der grossen Sache. So hat er die Fabeln vom Hahn und der Perle, von Wolf und Lamm, von Maus und Frosch, vom Hund mit dem Fleische, vom Fuchs, der den Raben lobt, im Ganzen 13 Stücke Äsops bearbeitet und mit Anmerkungen auf die eiteln Prediger, die geizigen Bauern, auf die Adeligen, die Kirchengüter an sich reissen und ähnliche Vorgänge versehen, so dass seine angefügte „Lehre" vielfach an das „Merke" des Hebel'schen Schatzkästleins erinnert. Aber auch andere Erzählungen des Altertums und der mittelalterlichen Volksbücher nimmt er in seinen Fabelschatz auf und gelegentlich fügt er sogar eigene Erfindungen hinzu, wie die Fabel von Krebs und Schlange, in der er nach Matthesius seinem Hänschen erzählte, wie die Schlange ihre Schlangenwindungen erst verlernte und gerade liegen konnte, als sie steif und tot war.

In ein ähnliches Genre der Parabel und des Lehrgedichts schlagen seine gelegentlichen Scherze, wie „die Klage der Drosseln, Amseln, Finken, Hänflinge, Stieglitze sammt andern frommen ehrbaren Vögeln" gegen den Vogelherd des Famulus Sieberger oder sein bekannter Brief an sein „liebes sönlin Hensichen" vom Kinderparadies, und der Brief an seine Tischgenossen vom Reichstag der Krähen auf dem Burgplatz der Feste Koburg, die „ein gar lustig Volk sind, alles zu verzehren auf Erden und dafür gecken für die Langeweil". In die gleiche Reihe gehört auch sein Brief an den sächsischen Kanzler Brück, der fürchtet, das Firmament, der Wolkenhimmel und der Regenbogen könnten einmal einfallen, wenn die sächsische Staatskunst sie nicht stützte. Ein ähnliches Spiel der Phantasie ist es, wenn er im Jahre 1542 in seiner neuen Zeitung vom Rhein einen Katalog des Reliquienschatzes aufstellt, den Kurfürst Albrecht im Begriffe ist, den Mainzern zuzuführen. Verzeichnet sind da „ein schön Stück vom linken Horn Mosis, drei Flammen vom brennenden Busch, ein ganzes Pfund von dem Winde, der am Berge Horeb vorüberrauschte, dreissig Paukenschläge von der Pauke Mirjam", und was Luther noch alles an seltsamen Heiltümern zusammengefabelt hat. Auch satirische Tierfabeln hat er gedichtet, so die Erzählung, wie der Esel dem Löwen mit Erfolg das Reich streitig macht, weil er ein Kreuz auf dem Rücken hat, das im Glauben der Leute mit seinen Wundern alle Thaten des Löwen verdunkelt, ohne dass der Esel damit grosse Mühe gehabt hätte, oder den Streit der schwarzweissen

Schwalbe, des Dominikaners, mit dem Franziskaner, dem grauen Sperling, um die Gunst der Gemeinden, wobei der Sperling mit der grauen Kappe predigt: „Liebe Bauern, gute Freunde, hütet euch vor dem Vogel, der Schwalben; denn inwendig ist sie weiss, auf dem Rücken aber ist sie schwarz.“ An allen diesen Stücken erkennen wir Luthers eigentliche Stärke. Er war der grösste Humorist der gleichzeitigen Litteratur. Schon in seinen Briefen ist das nicht der geringste Reiz, wie ein gutmütiger Humor in tausend schalkhaften Lichtern aufglänzt, bald in Scherzen über seine Freunde, bald in der drolligen Parodierung seines Verhältnisses zu seiner Hausfrau, dem Doktor Kethus. Selbst in seinem Schreiben an den Kurfürsten Johann über die Pest in Wittenberg und das Schwänzen der Studenten, die das Fieber im Schulsack haben und die Schwindsucht im Tintenfass, oder an die Räte des Kurfürsten Joachim über die Brandenburger Agende, in dem er dem ceremonienfrohen Herrn gestattet vor seinen Prozessionen selbst einherzutanzen, wie David vor der Bundeslade, verdrängt der Humorist den Geschäftsmann. Ebenso erklärt der Prediger auf der Kanzel die Namen der Heiligen gelegentlich scherzhaft. Der heilige Vincenzius ist für's Finden gut und der heilige Valentin für die fallende Sucht. Ja selbst im Gebete wandelt ihn zuweilen der Schalk an, wenn er Gott zuspricht: „Du bist ja ein frommer Gott, das thät der Teufel nicht“, oder wenn er berichtet, er habe dem lieben Gott die Ohren gerieben mit seinen Verheissungen.

Gesalzener freilich wird dieser Humor in den Streitschriften, bei denen man sich eben erinnern muss, dass der Ton der Polemik im 16. Jahrhundert ein anderer war als heute. Etwas Unappetitliches, Unanständiges gab es für dieses Geschlecht überhaupt nicht, nichts worüber man nicht geredet hätte. Der Dichter steht dabei in Luthers Polemik doch immer im Hintergrund. Alles personifiziert sich ihm. Eine falsche Lehre wird ihm zur Metze oder zu dem nützlichen Borstentiere, das in seiner Polemik stets über die Bühne läuft; der Gegner gleicht allemal dem langohrigen Genossen der Mühle, dessen Gewohnheiten er nur allzu genau beobachtet hat. Statt gegen Emser schreibt er gegen den stossenden Bock auf dem Titelblatt und als der Drucker die Vignette mit der eines Bauern mit der Heugabel vertauscht, ruft er: „Behüt uns Gott vor Gabelstichen, die machen drei Löcher.“ „Putz dich liebes Kätzlin,“ ruft er dem Gegner zu, der sich verteidigen möchte, und wieder gleicht des Gegners Buch einem Pudel voll Flöhen, dass es krimmelt und wimmelt. Vor allem ist das Schwein sein Lieblingsbild, bald hat die Sau den Panzer an, bald schmückt sie sich zur Kirchweih

mit güldenen Spangen, bald stürzt sie sich gefrässig auf den Habersack. Das Alles ist derb, ja überderb. Aber mit einem Humoristen geht man nicht streng in's Gericht. Der Humor besteht eben in der Übertreibung und in grellen Kontrasten. Wir lachen über den Gegensatz, nicht über das Niedrige, das den Kontrast herstellt. Der Humor Luthers hat etwas von dem Flug der Purzeltaube, die nach dem erhabensten Aufstieg zum Himmel plötzlich herabstürzt und sich überschlägt gleich einem Kobold.

Im Ganzen haben humoristische Schriften ein kurzes Leben. Werden die feineren Beziehungen nicht mehr verstanden, so ist ihre Wirkung vorbei. Ein Blitz, den man mit der gelehrten Laterne erst beleuchten muss, wirkt nicht mehr als Blitz. Auch vom Geiste der Zeit sind diese Schriften abhängiger als andere. Was früher als Scherz galt, gilt heute als Rohheit. So verstehen wir kaum, was an den berühmtesten Satiren von Brant, Murner und Sachs die Zeitgenossen so sehr entzückte. Aber einige Spötter, wie Aristophanes, Rabelais, Shakespeare machen eine Ausnahme. Ihre Blitze schlagen auch heute noch ein. Unter diesen Wenigen steht Luther in erster Reihe. Gerade diese humoristische Ader fliesst am Ende seines Lebens am reichlichsten. Während die zunehmende Kränklichkeit und die Last der Arbeit ihn in der Polemik leidenschaftlich und masslos macht, sucht er anderseits Rettung vor den dunkeln Stimmungen im freien Spiele seines Humors. Seine erfreulichsten Briefe und seine köstlichsten Satiren fallen in Jahre, in denen er sonst nicht viel Erfreuliches von der Welt zu erzählen weiss. So hat sich Luther als Dichter noch bis in die letzte Lebenszeit fortentwickelt, wenn auch an Stelle der vollen Harmonie des Liederdichters der oft bittere Humor des Alters getreten ist, mit dem er sich über den zunehmenden Missklang des Lebens hinweghilft. In so fern gehört auch seine burleske Polemik zum Ganzen dieses Dichterbilds.

Als den wertvollsten Ertrag dieser Seite seiner Thätigkeit dürfen wir schliesslich die grosse Anzahl von schlagenden Kernsprüchen bezeichnen, die über alle seine Schriften zerstreut sind oder auch durch besondere Veranlassung ihm abgefordert wurden. Dass er selbst ein besonderer Freund der Spruchdichtung war, wissen wir nicht nur aus der besondern Mühe, die er auf die Sprüche Salomonis und Jesus Sirach verwendete, sondern er hatte auch eine ansehnliche deutsche Sprüchwörtersammlung angelegt, zu der er von nah und fern Beiträge erbat. So gab er auch seinen eigenen Büchern kräftige Wahlsprüche mit, sei es am Anfang oder am Ende. Vielfach trat die Bitte an ihn heran um Einträge auf das erste Blatt der Hausbibel; aber auch zahlreichen Ge-

denkversen, Gratulationen und Grabschriften begegnen wir. Der Inhalt giebt zumeist selbst schon über ihre Bestimmung Auskunft.

Wie einer lieset in der Bibel
So stehet am Hause sein Giebel.

Ein Jeder lerne seine Lection
So wird es wohl im Hause ston.

Ein Ehmann soll geduldig sein,
Sein Weib nicht halten als ein Schwein.
Eine Hausfrau soll vernünftig sein,
Des Mannes Weise lernen fein.
Da wird Gott geben Gnad dazu,
Dass ihm die Eh' gar sanfte thu.

Hie kann nicht sein ein böser Muth,
Wo singen die Gesellen gut.

Wer was weiss, der schweig.
Wem wol ist, der bleib.
Wer was hat, der behalte.
Unglück das kümt balde.

Es ist auf Erden kein besser List
Denn wer seiner Zungen ein Meister ist.

Glaube nicht alles, was du hörst,
Sage nicht alles, was du weisst,
Thue nicht alles, was du magst.

Christus lässt wohl sinken
Aber nicht vertrinken.

Liebes Kind, lernst du wohl,
So wirst du guter Hühner voll.
Lernest du aber übel,
Musst du mit der Sau essen aus dem Kübel.

Iss, was gar ist,
Trink, was klar ist,
Red', was wahr ist.

Man hält manchen für böse
Und manchen für gut,
Da man beiden Unrecht thut.

Hüt dich vor der That,
Der Lügen wird wohl Rath.

Affen und Pfaffen
Lassen sich nit straffen.

Qui non habet in nummis,
Dem hilft nicht, dass er frumm is.
Qui dat pecuniam summis,
Der machet wohl schlicht, was krumm is.

Solcher Reimsprüche wären es noch viele, so das Lob der Frau Musica und Anderes, aber auch wo er gar keine Epigramme beabsichtigte, streut er überall in seinen Schriften Worte der Weisheit aus, die zu geflügelten Worten erhoben wurden, weil sie den Nagel auf den Kopf treffen.

Ändern und bessern ist zweierlei.
Hilf fromme Leute mehren, der Bösen ist sonst zu viel.
Landstrasse ist sicher, Holzweg ist fährlich.
Sprich nicht hui ehe du über dem Berg bist.
Gut macht Muth.
Wer nicht Geld hat, bezahlt mit der Haut.
Ein Gewissen ist mehr denn tausend Zeugen.
Wer sehr schilt, der lobt.
Wer sehr lobt, der schilt.
Wenn das Ende gut ist, ist alles gut.
Wenn die Laus in Grind kommt, wird sie stolz.
Wer einen vom Galgen erlöst, dem hilft der Andere gern daran.
In grossen Wassern fängt man grosse Fische,
In kleinen Wassern fängt man gute Fische.
Was soll der Kuh Muskat, sie isst wohl Haberstroh.
Hüte dich vor den Schleichern, sagte die alte Maus, die da rauschen, thun dir lange nichts.
Frauendienst ist nie umsonst.
Untreue schlägt den eigenen Herrn.
Recht muss doch Recht bleiben.

Viele dieser Lutherworte sind sprüchwörtlich geworden, so dass heute niemand mehr ihres Ursprungs gedenkt und eben das ist der Beweis, dass Luther zu unsern volkstümlichsten Spruchdichtern gehört. Darum möchten wir neben den Kirchenliedern die Sprüche als Luthers beste dichterische Leistung bezeichnen.

Die dichterische Persönlichkeit des grossen Reformators ist nach dem Allem unschwer zu erfassen. Spät und zögernd war er seiner Gaben auch in dieser Beziehung sich bewusst geworden. Die grosse Aufgabe seines Lebens, an der sich alle seine Kräfte entwickelt hatten, hat auch diese entbunden. Auch bei ihm war der Streit, wie der alte Hesiod sagt, der Vater der Dinge. „Wenn ich wohl dichten, schreiben, beten und predigen soll, so muss ich zornig sein," schreibt er selbst. „Da erfrischt sich mein ganz Geblüte, mein Verstand wird geschärft und alle unlustigen Gedanken und Anfechtungen weichen." So hat ihn der Zorn über die Scheiterhaufen zu Brüssel zum Dichter gemacht und der Zorn über des Papsts und Türken Mord liess ihn zum letzten Male

kräftig in die Laute schlagen. Alles in ihm ohne Rest, auch seine dichterische Begabung, stand im Dienste dieses heiligen Streits. Gewiss ist der Dichter Luther nur ein Teil des ganzen Luther, der als Evangelist, als Prediger, als Organisator, als theologischer Denker und Schriftsteller die Nation noch tiefer erregt hat, aber die Entwicklung seines Seelenlebens liegt besonders schön und klar in seiner dichterischen Entwicklung ausgesprochen und das war der Grund, aus dem ich den geneigten Leser für Luther als Dichter in Anspruch nahm.

Erziehung und Gesellschaft.

Ein Vortrag gehalten am 1. März 1898 in der Universitätsaula

von

H. Bassermann.

Hochansehnliche Versammlung!

Es sind einige ganz einfache Gedanken und keineswegs neue Wahrheiten, die ich Ihnen heute vorzutragen gedenke. Wenn ich es trotzdem wage, Ihre Zeit und Aufmerksamkeit dafür in Anspruch zu nehmen, so kann ich die Entschuldigung dafür nur in dem Umstande finden, dass Erörterungen über Fragen der Erziehung bei einem gebildeten und seiner selbst bewussten Volke wohl stets auf das lebendige Interesse weiter Kreise rechnen können; und vielleicht darf ich auch noch hinzufügen, dass, je einfacher solche Erörterungen sind, sie um so mehr Aussicht darauf haben wirksam zu werden — und das ist ja ihr Zweck — und dass, je verbreiteter und allgemeiner anerkannt diese Wahrheiten sind, sie um so mehr Bürgschaft dafür bieten, dass in ihnen wenigstens etwas von der grossen Wahrheit sich ausspreche, welche sich immer wieder dem erziehenden Teile der Menschheit als probehaltig und unumstösslich bewährt.

Ueber Erziehung und Gesellschaft will ich zu Ihnen reden. Vielleicht halten Sie es für nötig, scharfe und klare Begriffsbestimmungen von diesen beiden Grössen vorauszuschicken, ehe wir ihr gegenseitiges Verhältnis zur Erörterung stellen. Und leugnen lässt sich ja gewiss nicht, dass jede Zeit, jedes Volk, ja jeder Einzelne sich wieder anderes bei den Namen „Erziehung“ und „Gesellschaft“ denken wird. Trotzdem scheint es mir zweckmässiger, von solchen abstrakten Begriffsbestimmungen vorerst abzusehen in der Erwartung, dass eine bestimmtere Vorstellung von dem, was Erziehung und Gesellschaft ist, sich vielleicht am besten bei der Erörterung ihres gegenseitigen Verhältnisses herausbilden werde. Dieses Verhältnis selbst aber wird dadurch zu einem

Problem gestempelt, an dessen Lösung zu arbeiten es sich verlohnt, dass, wie ein Blick in die Geschichte der Erziehung zeigt, gerade seine Auffassung oft ausschlaggebend für die Wendepunkte dieser Geschichte geworden ist, dass daran ganze Perioden derselben sich scheiden, ob die Erziehung der Gesellschaft untergeordnet oder die Gesellschaft unter die Erziehung gestellt worden ist, ob man erziehen wollte für die Gesellschaft oder die Gesellschaft da zu sein schien für die Erziehung. Und wie die Geschichte von diesem Gegensatze bewegt wird, so scheint er mir auch praktisch eine hervorragende Rolle zu spielen: da ist ein Teil, der sich das Verhältnis von Erziehung und Gesellschaft als ein positives und freundliches vorstellt, während ein anderer es sich wenn nicht als feindlich, so doch als fraglich denkt. Legen Sie sich die Frage vor: was hat Erziehung mit Gesellschaft zu thun?, so werden die Antworten wohl sehr verschieden ausfallen: vielleicht werden Sie zum Teil der Erziehung einen grossen Einfluss auf die Gesellschaft, vielleicht aber auch zum andern Teil der Gesellschaft ein massgebendes Votum über die Erziehung zuzugestehen geneigt sein, oder Sie werden bald zwischen beiden starke wechselseitige Beziehungen annehmen, bald beide unabhängig von einander halten und sich gestalten lassen wollen. In diese Mischung des Urteils einige Klarheit, und in das ihr entsprechende Schwanken des praktischen Verhaltens einige Sicherheit zu bringen, werden vielleicht die nachfolgenden Erörterungen doch dienlich sein können.

Über ein Verhältnis zwischen Erziehung und Gesellschaft werden wir uns, glaube ich, bald einigen und deshalb dieses zum Ausgangspunkte unserer Untersuchungen machen können: ich meine dies, dass die Gesellschaft viel zur Erziehung beiträgt, dass sie also ein wesentlicher Faktor derselben ist. Darin werden wir doch alle wohl übereinstimmen: je besser, je geeigneter die Gesellschaft ist, desto leichter geht die Erziehung von statten. Ja, man kann getrost noch weiter gehen und behaupten: ohne Mithilfe der Gesellschaft gibt es überhaupt keine Erziehung; wir brauchen jene notwendig, um diese durchzuführen. Freilich auch diese unsere erste Behauptung bleibt nicht ohne Widerspruch; kein Geringerer als der trotz aller seiner Verirrungen dennoch zum Chorführer der modernen Pädagogik gewordene Jean Jacques Rousseau tritt uns hier entgegen. Sein Emile, an dem er seine Erziehungsweise exemplifiziert, muss gerade aus der Gesellschaft herausversetzt werden, wenn das pädagogische Werk an ihm gelingen soll. Fern von den Eltern, Verwandten, Freunden, auf dem Landgut des Vaters, soll er

aufwachsen, und sein Erzieher, der Hofmeister oder Hauslehrer, ist seine einzige Gesellschaft. Wir wollen dem nicht entgegenhalten, dass die wenigsten unter uns Landgüter besitzen, auch nicht alle in der Lage sind, einen besonderen Erzieher zu halten. Gehen wir einen Augenblick auf seine Ideen ein, so wird doch ein doppelter Irrtum uns in denselben entgegentreten. Einmal: kann man denn auch in der Zurückgezogenheit des Landlebens aller Gesellschaft entgehen? Rousseau hat fingieren müssen, dass die dort vorhandene Dienerschaft, ja dass die Dorfbewohner den Plänen des Erziehers dienstbar gemacht werden könnten und gleichsam als Schauspieler bei seinen pädagogischen Arrangements sich brauchen liessen. Das gehört natürlich eher in einen Roman als in die Wirklichkeit. Sodann aber: dieser Erzieher ist der Inbegriff pädagogischer Weisheit, Vielseitigkeit und Hingebung; nur unter dieser Voraussetzung kann er alle Gesellschaft ersetzen. Auch sie wird nicht immer zutreffen. Sie wissen, Rousseau wollte *gegen* die Gesellschaft erziehen, die er mit den vornehmen, geistreichen und sittenlosen Kreisen von Paris gleichsetzte. Von dieser Gesellschaft leitete er alles Böse ab; die Rückkehr zur Natur sollte Heilung bringen; ein neues anderes Geschlecht sollte durch eine Erziehung nach der Natur erwachsen, ein Geschlecht, das „die Gesellschaft" dann von ihrem Platze verdrängen könnte: sein pädagogisches Programm war ein revolutionäres. Deshalb konnte er die Gesellschaft bei seiner Verwirklichung nicht brauchen.

Eine doppelte Hilfe war damit abgelehnt, welche von Seiten der Gesellschaft der Erziehung geleistet werden kann und soll: die eine auf dem Gebiete des Unterrichts oder der intellektuellen, die andre auf dem der Zucht oder der Willensbildung gelegen.

Zwar was den Unterricht betrifft, da möchte wohl mancher Vater aus seinen Erfahrungen heraus ein Veto einlegen: „lasse ich meinen Sohn allein unterrichten, so kommt er in kürzerer Zeit weiter, als bei länger dauerndem gemeinsamem Schulunterricht, und braucht nicht so viele Stunden des Tages zu sitzen und Schulstaub zu schlucken". Aber mich dünkt, wir müssen dies „weiter kommen" aus der Reihe der für die Pädagogik massgebenden Faktoren ausscheiden. Der Wert dieses Weiterkommens dürfte doch wohl mehr von der leider unumgänglichen Notwendigkeit, in einer gewissen Zeit gewisse Examina zu absolvieren, als von pädagogischen Erwägungen bedingt sein. Und wollte umgekehrt jemand den Wetteifer als Ansporn des Fleisses geltend machen, der in der Gesellschaft Gleichaltriger und Gleichstrebender sich entzündet, so möchte ich zwar die Wirkungskraft dieses Faktors auf träge Köpfe und

unaufgeweckte Naturen nicht in Abrede stellen, aber dagegen zu bedenken geben, ob damit nicht ein fremdes Motiv in ungebührlicher Stärke dem Unterricht beigemischt und aus fragwürdiger Quelle hergeleitet wird, was aus der Sache selbst, aus dem Interesse des Schülers und aus seinem Pflichtgefühl fliessen sollte. Das heute doch bemerkbare Zurücktreten des früher üblichen Certierens, und der Platznummer ist ein Beweis dafür, dass man — mit Recht, wie mir scheint — in pädagogischen Kreisen hierauf nicht mehr denselben Nachdruck legt wie früher. Was also die Gesellschaft Gleichaltriger betrifft, so dürften sich die Gründe für und wider in Beziehung auf das Gedeihen des Unterrichts wohl die Wage halten, und wir werden keinen Grund haben, von hier aus dem Satze zu widersprechen, dass die Schule nur eine Ersatzanstalt ist für das, was, wenn es im Uebrigen die Verhältnisse erlaubten, das Haus mindestens ebenso gut leisten könnte.

Aber ist denn und bietet denn dieses Haus, die Familie nicht ebenfalls eine Gesellschaft? Gewiss, und zwar ist von dieser zu behaupten, dass sie für den Unterricht geradezu unentbehrlich ist. Lassen Sie mich ausgehen von dem Satze, der seit Pestalozzi geradezu ein feststehendes Axiom aller Pädagogik genannt werden kann: aller Unterricht beruht auf der Anschauung. Man würde sehr irren, wollte man dabei nur an ein- oder mehrmaliges Vorführen der betreffenden Gegenstände durch den Lehrer in der Unterrichtsstunde denken. Was hier geleistet werden kann, ist doch nur die grössere Genauigkeit der Beobachtung und Klarheit des Beobachteten. Nein, das Fundament wirklicher Anschauung ist das Leben, und nur durch den dauernden Gebrauch, den die Unterrichtsgegenstände im Leben finden, kann bewirkt werden, was die Anschauung bewirken soll: der Eindruck des Lebendigen, thatsächlich Vorhandenen, Realen, Notwendigen, Unentbehrlichen. Denken Sie sich z. B. den Gebrauch des Rechnens aus unserm Leben hinweg, so würde ein Rechenunterricht, so förderlich er immer noch für die Ausbildung des Denkens sein könnte, doch für den Volksschüler ebenso schwer fassbar sein, wie jetzt die Mathematik für den Tertianer. Liegt doch darin die Schwierigkeit der letzteren, dass ihr die Anschauung mehr und mehr entzogen ist. Und was ist das Kreuz beim Erlernen der alten Sprachen? es fehlt die Anschauung des Gebrauchs, und Kunstmittel des Unterrichts sind nicht stark genug, sie ganz zu ersetzen. Für ein Kind, in dessen Hause niemals ein Atlas gebraucht, niemals die Lage etwa eines durch die Politik wichtig gewordenen Platzes aufgesucht würde, könnte Geographie kein grosses Interesse haben. Der Sinn für Geschichte ge-

deiht in der Regel nur, wo im Haus irgend eine Geschichte sozusagen durchlebt wird, also die damit verbundenen Fragen irgendwie reales Interesse bekommen. Das alles führt uns auf das Haus: es ist die natürliche „Gesellschaft" des Kindes. Nur was es in ihr lebendig, wirksam, anerkannt sieht, dessen Wert, Nutzen und Notwendigkeit es unmittelbar kräftig, wenn auch unbewusst, durch Anschauung inne wird, tritt als wirksame Realität in seine Vorstellungswelt ein. Man klagt viel über die Wirkungslosigkeit des Religionsunterrichts; aber können denn die in ihm erzeugten Vorstellungen in der Kindesseele Kraft gewinnen, wenn die Religion im Hause keine Macht ist, wenn sie nirgends als ein realer Lebensfaktor dem Kinde in seiner Gesellschaft entgegentritt? Was ist aller Unterricht? Der Niederschlag der Kultur unserer heutigen Gesellschaft; von daher ist er inhaltlich abhängig. So wird er durch die Gesellschaft in ihrem jeweiligen Kulturzustand bedingt und hervorgerufen; kein Wunder, dass er ohne ihre Mithilfe auch nicht durchzuführen ist.

Ich fühle sehr wohl, dass diese Andeutungen einer genaueren Ausführung sehr bedürftig sind. Allein das Unwichtigere darf uns nicht länger in Anspruch nehmen, wenn noch so Wichtiges der Besprechung harrt wie die Mitwirkung der Gesellschaft zur Bildung des Willens. Erhebt sich doch gerade an diesem Punkte der Haupteinwand gegen eine Mitwirkung der Gesellschaft bei der Erziehung: „durch Gesellschaft lernt mein Kind nur Schlechtes". Gemeint ist die Gesellschaft ungezogener Buben, lockerer junger Leute oder auch schlechter Dienstboten. Wenn nur nicht die eigene Gesellschaft dabei oft ganz vergessen würde! was das Kind in sich aufnimmt bei ungezügelten Zornesausbrüchen des Vaters, beim Anblick häuslichen Unfriedens, bei kleinen mütterlichen Lügen, Vertuschungen und Winkelzügen, bei Klatschereien über eben noch ehrenvoll empfangene Persönlichkeiten, bei häuslichen Notlügen, kurz bei jedem Wort und jeder That, die nicht von pädagogischer Selbstbeherrschung regiert werden, das lässt sich schwer feststellen, ist aber jedenfalls sehr tiefgreifend. Die Gefahr ist da und nicht wegzuläugnen, dass die Gesellschaft, aber notabene jede Gesellschaft, einen ungünstigen Einfluss auf die Willensgestaltung des Kindes üben kann. Aber sie ist auch nicht absolut zu vermeiden, sondern nur einzuschränken durch Sorgsamkeit und unschädlich zu machen durch Gegenmittel. Wo freilich die „Gesellschaft" dominiert, welche fast Tag für Tag Vater oder Mutter oder beide in den Stunden dem Hause entführt, da die Kinder am meisten von ihnen haben könnten und sollten, da sollte man

sich nicht wundern, wenn das unbeaufsichtigte Zusammensein der Kinder mit den Dienstboten bedenkliche Früchte trägt.

Uebrigens dürfen wir nicht vergessen, dass von der Gesellschaft nicht blos schlechte, sondern auch gute Einflüsse ausgehen. Es ist merkwürdig, mit welch verblendeter Kurzsichtigkeit jeder Einzelne meint, das eigene Kind bringe in die Gesellschaft nur Gutes, aus ihr höchstens Schlechtes mit. Wie oft sind Söhne oder Töchter auch sogenannter besserer Familien nicht etwa blos die Verführten, sondern auch die Verführer! Wer aber behauptet, dass das Schlechte der Gesellschaft auf Kinder sehr nachteilig wirken könne, sollte auch die Kraft des von daher stammenden Einflusses im Guten nicht läugnen, obwohl er nicht immer so deutlich zu erkennen ist. Mir scheint, es gibt kaum einen stärkeren Eindruck auf das kindliche Gemüt, als das Sehen des Guten an nahestehenden Menschen, seien es Erwachsene, seien es Kameraden. Da aber das Gute sehr mannigfach auftritt in verschiedenen Verhältnissen, so bedarf man, um es in seiner Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit zu sehen, einer Fülle verschiedenartiger Eindrücke davon, welche ungesucht und eben dadurch wirksam nur die Gesellschaft wird darbieten können. Denken Sie an Bescheidenheit und Höflichkeit von Gästen, Liebenswürdigkeit von Hausfreunden, Tapferkeit von Kameraden, Verschwiegenheit bei Schulgenossinnen, Entschiedenheit in der Abwehr unverständiger oder ungebührlicher Zumutungen, Pflichttreue in der Arbeit: indem die Schul- und sonstige Gesellschaft derartige Exempel darbietet, muss sie ausserordentlich wirkungskräftig dem freilich immer in erster Linie massgebenden Beispiel von Vater, Mutter und Lehrer zur Seite treten. Hierin ist die Gesellschaft des Kindes ein pädagogisch höchst bedeutungsvolles Abbild der Gesellschaft, darin künftig der Erwachsene sich bewegen soll. Und wie es grenzen- und sinnloser Hochmut wäre, in der letzteren nichts Gutes anerkennen zu wollen, weil ja dann jeweils nur der solche Anerkennung Verweigernde das Gute bei sich zu finden erklärte, so wäre es eine schwere Beeinträchtigung des Kindes in Beziehung auf seine Willensbildung wollte man ihm die sittlich guten Eindrücke der Gesellschaft vorenthalten, und nur die geschichtliche Situation, in der Rousseau seinen Emil schrieb, und die oppositionelle Tendenz seines Erziehungromans machen es erklärlich, dass er die Trennung von der Gesellschaft für eine unumgängliche Voraussetzung seiner Ideal-Erziehung erklären konnte.

Ja, man kann noch weiter gehen und behaupten: gerade weil die Gesellschaft nicht bloss gute, sondern auch schlechte Eindrücke darbietet,

ist sie für die Willensbildung wichtig, ja notwendig. Oder sollte zu dieser letzteren nicht auch die Vorbereitung auf die richtige künftige Stellungnahme solchen Äusserungen eines verkehrten und bösen Willens gegenüber gehören? und sollte diese erreichbar sein, ohne dass das Kind in den Jahren der Erziehung mit derartigen Äusserungen zusammengetroffen wäre? Denken Sie an Äusserungen von Rohheit, Bosheit oder Grausamkeit, oder an die Schlingen der List, die Künste der Verschlagenheit oder der Verführung, die Triumphe der Lüge, die Machinationen der Übervorteilung u. dgl. Allem dem gegenüber erwarten wir von dem charaktervollen Menschen ein bestimmtes, und zwar nicht bloss negativ-verabscheuendes, sondern positiv-reagierendes Verhalten. Sie werden auch nicht der Meinung sein, dass dies dem Kinde durch Moralpredigten oder durch den Katechismus, auch wenn auf das Ethische in ihm mehr Nachdruck als gewöhnlich gelegt würde, beigebracht werden könnte. Nein, derartiges lernt sich nur durch die Erfahrung; und es ist nicht alleiu gut, sondern geradezu notwendig, dass diese Erfahrung dem Kinde schon in der Zeit entgegentrete, während deren die Erläuterung des Erziehers sie fruchtbar machen, seine Mahnung oder Warnung sie nachdrücklich verstärken kann. Charakter besteht ja ebensowohl in der Festigkeit dessen, was man *nicht* als *was* man thun will, und bei wem die negative Seite keine Ausbildung erlangt hat, der wird auch mit der besten Beschaffenheit der positiven nicht weit kommen.

Warum ist es so schwer und so gefährlich, ein einziges Kind zu erziehen? weil ihm bei dem Mangel an natürlicher Gesellschaft Gleichaltriger — und die eigens ausgesuchte wird ja selbstverständlich nur eine möglichst gute sein — die Gelegenheit abgeht, mit derartigen minder erfreulichen Willensäusserungen Anderer zusammenzutreffen und gegen sie die richtige Stellung zu gewinnen; es wird ich möchte sagen *allzu* sehr behütet und dadurch zu weich; es fehlt ihm die Würfelung und Abhärtung, wie sie z. B. eine Geschwisterschaar von selbst mit sich bringt. Leicht verschiebt sich ihm so der richtige Gesichtspunkt der Selbstbeurteilung: es empfindet sich als Mittelpunkt, wenn nicht gar als ganz isoliert, und auch die Massnahmen der Erzieher nehmen leicht, bei aller Gewissenhaftigkeit, diese verkehrte Richtung: statt eins unter vielen ist es ihnen Alles, und dann ist die Kehrseite aller Isolierung, der Hochmut, nicht mehr weit.

Wenn übrigens für Kinder nichts angemessener ist als Thätigkeit und keine Thätigkeit ihnen von Hause aus gemässer als das Spiel, so erhellt auch von hier aus die Notwendigkeit der Gesellschaft für die

Erziehung. Einsames Spielen oder Spiele mit Erwachsenen sind nur mangelhafter Ersatz des Spiels mit Gleichaltrigen. Und gerade hier zeigen sich meist unwillkürlich jene Bethätigungen des Willens in all seinen Spielarten, im Guten und im Bösen, hier lernt der noch weiche Wille ihnen gegenüber seinen Standpunkt einnehmen. Wie wichtig ist, dass auf Unterordnung des Einzelnen unter die allgemein festgesetzte Spielregel fest gehalten, dass Verletzungen derselben streng geahndet, dass der Auszeichnung ihr Lohn, der Widergeselligkeit und Unbrauchbarkeit ihre Strafe nach Gerechtigkeit zugemessen werde, dass aber auch wieder vergeben und vergessen werde, was gesündigt war, um des Friedens und des allgemeinen Wohlbehagens willen, dass jeder sich bescheiden lerne mit dem Teil, das ihm zufällt, wie wichtig ist dies und vieles derart für die Ausbildung eines Willens, der doch einmal später in der grossen Gesellschaft mit all dem ebenfalls wird zu thun haben? Freilich, dass dabei die ordnende Hand der Erziehung walten, ihre Aufsicht Missgriffe verhüten, ihre verständige Erläuterung Fehler verbessern und Schaden wieder gutmachen muss, versteht sich von selbst; um so mehr, je jünger und je unbekannter die Gesellschaft ist.

Der tiefe Sinn in solch kindischem Spiel ist, dass Ideale des Handelns sich bilden und die ersten Versuche ihrer Verwirklichung gemacht werden.

Und woher stammen diese Ideale? Ich denke: ebenfalls aus der Gesellschaft; selten aus der thatsächlich vorhandenen — obwohl auch dies Glück Manchem bescheert ist — meist und hauptsächlich aus der vergangenen, aus der Geschichte. Die Sympathie, die ihre grossen, edeln Gestalten, die Antipathie, die ihre hässlichen und verworfenen in der unbestochenen Kindesseele geweckt haben, sind doch wohl die Grundlage aller sittlichen Beurteilung beim Kinde; zu sein wie jener Held, es nicht zu machen wie jener Elende, wovon die Geschichte erzählt hat, das ist der sicherste Anfang eines Strebens nach Charakter. In der Auswahl und in der pädagogischen Gestaltung solcher geschichtlichen Figuren stellt die Gesellschaft ihre eigenen Ideale vor die Augen des Kindes. Eine weise Erziehung hat dafür zu sorgen, dass ihm der Boden der realen Gesellschaft nicht fehle, auf dem allein sie durch Erfahrung und Übung allmählich zur Wirklichkeit werden können.

Wir sind hier an einem Punkte angelangt, wo ich es wagen darf, auch noch einen anderen Satz Ihrer Zustimmung zu unterbreiten, und hoffen darf, auch für ihn Ihre Billigung zu finden. Ich denke nämlich,

der Schluss sei doch nicht unberechtigt: wer durch die Gesellschaft erzogen wird, der soll auch für die Gesellschaft erzogen werden. In wie hohem Masse das erstere der Fall ist, davon suchte ich bisher in Ihnen eine Vorstellung zu erwecken, der Erhärtung des letzteren sollen die nun noch folgenden Darlegungen gewidmet sein.

Es liegt hier wie mir scheint ebenso ein Recht wie ein Interesse der Gesellschaft vor. Das Recht fusst auf der gewiss nicht unbegründeten Erwägung, dass wer so viel zum Erziehungswerk beigetragen hat, nun auch einen Anspruch auf ihm zugutkommende Früchte dieses Werkes zu erheben in der Lage sei. Das Interesse aber wird am deutlichsten so ausgedrückt: es wäre unsinnig von der Gesellschaft, ein so wirksames Mittel wie die Erziehung, da sie es einmal in der Hand hat, gegen sich, nicht für sich in Bewegung zu setzen.

Freilich bedarf der Satz: es muss für die Gesellschaft erzogen werden, näherer Erklärung und genauerer Bestimmung, um nicht zu bedenklichen Missverständnissen und noch bedenklicheren praktischen Folgerungen Anlass zu geben.

Eines dieser Missverständnisse, allerdings ein grobes, wäre es, wenn hiebei unter Gesellschaft die im engeren Sinne manchmal sogenannte verstanden werden wollte: die Gesellschaft, die sich im Salon zusammenfindet, miteinander diniert oder soupiert, sich amusiert oder ennuyiert und mit Klatschereien oder sonstigen mehr oder minder unnützen Unterhaltungen ihre Zeit hinbringt. Für diese Gesellschaft braucht nicht erzogen zu werden. Was man in ihr nötig hat, lernt sich später durch sie selbst leicht und es verschlägt nichts, wenn einer auf diesem glatten Boden etwa erst durch Schaden klug wird. Wer es aber durchaus nicht lernen könnte, der würde, dünkt mich, davon eher Vorteil als Nachteil haben. Der Gesellschaftsmensch, der ausgezeichnete Gesellschafter oder die Gesellschaftsdame sind wenigstens keine pädagogischen Ideale. Es gehört schon ein recht gefestigter Charakter dazu, um durch diese Art von Gesellschaft nicht verdorben zu werden. Hohlheit der Rede, Verstellung und Zweideutigkeit, Klatschsucht und äusserlichste Eitelkeit, dazu Gewöhnung an üppiges Leben lernt sich nirgends so gut als bei diesen Gelegenheiten; da schiesst so recht der Dünkel und Eigennutz ins Kraut und der allerseits gründlich verzogene Gesellschaftsmensch, die überall gefeierte Gesellschaftsdame sind in der Regel die ungeselligsten und widerwärtigsten Wesen in den gewöhnlichen Verhältnissen des Alltagslebens.

Noch nach einer anderen Seite hin haben wir den Satz, dass für

die Gesellschaft erzogen werden müsse, näher zu bestimmen. Basedow, der Begründer des Dessauer Philanthropins und der Führer der Pädagogik der Aufklärung in Deutschland, hat viel von dem Werte gesprochen und geschrieben, den sein Unternehmen für die menschliche Gesellschaft haben werde. Er versprach, sich dabei von allen Rücksichten auf Politik, Vaterland, Nation und Konfession freizuhalten, und in der That haben reiche Gönner aus aller Herren Länder zu diesem kosmopolitischen und interkonfessionellen Unternehmen reichlich beigesteuert. Was war in diesem Falle „die Gesellschaft"? Es war, wenn man es bei Lichte besieht, eine ziemlich unfassbare Grösse, eine Schar oder eine Klasse von Menschen, zusammengehalten und von Andern unterschieden durch ein gewisses Mass von Verstandesaufklärung oder -Bildung und von Verkehrs- oder Höflichkeitsformen. Es war die höhere Gesellschaft, die ja immer und überall etwas Internationales, Kosmopolitisches an sich hat. Sie für die menschliche Gesellschaft schlechthin auszugeben, war eine von den Täuschungen, welche für die Pädagogik der Aufklärung charakteristisch sind, sie zum Erziehungsziele zu machen ein verhängnisvoller Fehler, der sich nachmals schwer gerächt hat. Wie dieses einerseits zu eng war, sofern es die unteren Volksschichten so gut wie ganz ausser Betracht liess, so war es andererseits zu weit, sofern es über die natürlichen Trennungslinien der Gesellschaft hinaussprang, um eine doch nur in der Abstraktion existierende Gesellschaft aller Nationen, Religionen und Konfessionen zu fördern. Derlei Abstraktionen sind nicht wirksam auf die Dauer. Die Philanthropine waren sehr kurzlebige Institute, und so viel Wertvolles wir auch der Pädagogik der Aufklärung verdanken, sie als Ganzes ist heute ein Stück der Vergangenheit.

Was trennt uns von dieser Vergangenheit? wie mir scheint, vor allem dies, dass wir ein anderes Verständnis von dem Wort Gesellschaft haben. Es ist ja wohl heute etwas mehr von jener internationalen und interreligiösen Gesellschaft wirklich vorhanden als in Basedows Tagen, aber eben diese Gesellschaft können wir Heutige uns doch nicht anders vorstellen als so wie sie ist, gegliedert, geteilt, differenziert und organisiert in verschiedene Gebiete, Abschnitte, Kreise; und weit entfernt, in dieser Gliederung der Gesellschaft ein Hemmnis ihrer Verwirklichung zu sehen, betrachten wir dieselbe vielmehr als die natürliche Grundlage ihrer Existenz. Wer für die Gesellschaft erzieht, erzieht heute für die Familie, die Gemeinde, den Stand, den Staat, die Kirche, d. h. erzieht für die Gemeinschaften, in denen sich die Gesellschaft verwirklicht.

Haus, Heimat, Volk, Vaterland, Landeskirche, das sind für uns die Grössen, in denen das Abstraktum „Gesellschaft" greifbare Gestalt gewinnt. Indem wir sie respektieren, folgen wir auch hierin der Natur, die die Grundlinien dieser Gemeinschaften gezogen, und der Geschichte, die sie im Einzelnen ausgeführt hat. Eine Erziehung für die Gesellschaft wird sich mit Bewusstsein vorsetzen, künftige Glieder dieser natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaften zu erziehen, Glieder sage ich, d. h. nicht bloss Nummern, die in den Gemeinschaftslisten geführt werden, sondern Krafträger, die im Gemeinschaftsleben wirken. Empfangend gehören wir ja ohne weiteres diesen Gemeinschaften an, aber gebend, mitwirkend, fördernd, aktiv sind die Wenigsten. Alle sollten es werden, und werden durch die Erziehung, dass sie sich nicht etwa bloss stumpf, einer unentrinnbaren Notwendigkeit weichend, in diese Kreise einordnen, sondern freudig, einem inneren Triebe folgend an ihrem Wachstum und Wohle mitarbeiten.

Wie werden wir also wünschen, dass ein Mensch in diese Gesellschaftskreise einmal eintritt? Gewiss nicht, wie Rousseau meinte, mit dem Gefühl des Mitleids, des Bedauerns, welches er für das richtigste hält, das ein Mensch seiner Gattung gegenüber haben könne; denn dies müsste ja den krassesten Hochmut, die sinnloseste Einbildung in ihm selbst zur Voraussetzung haben: er, der der Erziehung durch die Gesellschaft alles verdankt, sollte ein Recht haben sich als ein sie Bedauernder von ihr der Bedauernswerten zu isolieren? Was wäre die praktische Folge? dass sie ihm wohl gut genug wäre, sie für seine Zwecke auszubeuten, zu geniessen, was sie bietet, Anteil zu nehmen an allen Gütern, die sie erworben hat, aber keinen Finger zu rühren, um sie weiter zu bringen oder auch nur auf ihrem dermaligen Stande zu erhalten. Nein, wenn *eine* Einsicht oder *ein* Gefühl dem Menschen innewohnen muss, der durch die Gesellschaft erzogen worden ist, so ist es das des Dankes für das, was er ihr schuldet, das des hohen Wertes, den er ihr beimisst.

Doch ich höre hier den Einwurf aus den weitreichenden Kreisen, die von der neuesten Philosophie begeistert sind: so willst du Herdenmenschen erziehen, furchtsam, unterwürfig, gehorsam den Formen, in die sie hineingeboren, und den Personen, die diese Formen handhaben? Wird damit nicht alle individuelle Eigenart unterdrückt, jeder frischen Regung selbsteigener Kraft gewehrt, dem ewigen Stillstand geopfert und jeglichem Neuen, allem Fortschritt ein Riegel vorgeschoben? Denn durch Individualitäten nur, die sich selbst gegen das in der Gemeinschaft Bestehende zur Geltung bringen, wird doch diesem der Weg

gebahnt und das Kommen einer besseren Zukunft vorbereitet. — Allerdings stehen wir hier an einem Scheidewege: Erziehung für den Einzelnen oder für die Gesellschaft? liegt das Ziel der Pädagogie im Zögling selbst oder auf seiten des erziehenden Geschlechts (und das heisst eben: der Gemeinschaften, die am Erziehungswerk mitarbeiten)? Auf welche Seite ich mich stelle, kann Ihnen nach allem, was ich ausgeführt habe, nicht zweifelhaft sein. Nur scheint mir hier doch kein schroffes Entweder — Oder vorzuliegen, vielmehr eine Vereinigung des scheinbar so Gegensätzlichen ganz wohl möglich zu sein. Die ganze Geschichte der Pädagogik kann als ein Ringen nach der Lösung dieses Problems betrachtet werden, wie individuelle und — um es mit einem Worte zu bezeichnen — soziale Erziehung zu vereinigen möglich sei. Diese Möglichkeit wird behaupten, wer nur erwägt, dass die Gemeinschaft aus Individuen zusammengesetzt ist; darauf dass viele Individuen von einem Gefühl, einer Stimmung erfüllt, von einer Idee vorherrschend bewegt, von einem Zweck und Streben getrieben sind, beruht die Gemeinschaft. Sollte sie also alle Individualität ausschliessen müssen? Lässt sich nicht sehr wohl ein Geist und eine Gestaltung der Gemeinschaft denken, die anstatt die Individualität zu vernichten, sie vielmehr begünstigt, indem sie sie an die richtige Stelle stellt und dort für ihre Zwecke verwertet? Lässt sich nicht eine derartige Ausbildung des Individuums sehr wohl vorstellen, infolge deren es, ohne sich aufzugeben, sich doch dem Ganzen freudig weiht und mit seiner eigenartigen Kraft freiwillig den Zwecken der Gemeinschaft dienstbar wird?

Als lebendiges, schaffendes Glied einem Ganzen dienen, das ist doch wohl das grösste und befriedigendste Lebensziel, das einem Menschen gesteckt werden kann, und ein besserer Weg zu individueller Grösse ist doch noch nicht gefunden als dieses Dienen, in dem ja zugleich das tiefste Geheimnis alles wahrhaftigen Herrschens liegt. Man kann uns schlechterdings nicht zumuten, dass wir Übermenschen erziehen sollen; denn auch wer selbst vielleicht nicht übel Lust hätte, zu dieser letzteren Klasse zu gehören, wird doch wenig geneigt sein, Andere in den Stand zu setzen, dass sie ihm gegenüber den Übermenschen spielen und herauskehren. Wenn es richtig ist, dass die letzte und entscheidende Probe für die Wahrheit einer Philosophie in der Pädagogik liege, weil nur diejenige Weltanschauung sich als wahr erweist, in der ein Geschlecht auch seine Jugend zu erziehen wagt, so kann die Philosophie Nietzsches diese Probe nicht bestehen. Gewiss, es giebt Individualitäten, die allzu viel Originelles und Neues in sich tragen, als dass sie sich

ohne weiteres in die Gemeinschaft fügen können, die, weil sie die Zukunft in sich vorwegnehmen, von dem gegenwärtigen Geschlechte weder verstanden noch ertragen werden. Soweit es sich also nicht einfach um verdrehte und eigensinnige Köpfe oder dissolute Charaktere handelt, soweit Individualitäten wirklich berufen sind, eine Führerrolle in der Gesellschaft zu übernehmen, wird die Erziehung nichts gegen sie vermögen; sie werden auch ihrer spotten, auch sie überflügeln, aber sie werden vielleicht in ihr doch lernen, an grossen Vorbildern lernen, dass es nur einen Lebensgang für sie giebt, den tragischen, dessen Losung ist „sein Leben geben für viele“ und dessen Grösse darin besteht, dass man das Leben zu verlieren weiss, um es zu erhalten.

Fragen wir nun noch nach den Mitteln und Wegen, deren sich eine auf die Gesellschaft abzweckende Erziehung bedienen muss, um ihr Ziel zu erreichen, so wird natürlich schon jene Erziehung durch die Gesellschaft, die wir am Anfang geschildert haben, einen namhaften Beitrag hiezu liefern. Wer in der Erziehung nicht isoliert wird, wer heranwächst nicht als das verhätschelte Centrum eines nur um ihn sich drehenden Kreises, sondern als einfaches Glied einer auch vor seinen Augen sich mannigfach differenzierenden Gesellschaft, bei dem wird schon von vornherein nur wenig Boden sein für den widergeselligen Wahn, ganz für sich allein etwas Besseres zu sein als alle übrigen, und da wird auch ein etwa dennoch sich hervorthuendes Streben nach einem entsprechenden widergeselligen Verhalten ganz von selbst auf einschränkende Hindernisse stossen.

Aber freilich ist damit nicht alles gethan. Es muss mehr, es muss mit Bewusstsein Besonderes und Zweckvolles gethan werden, um das Ziel, Erziehung für die Gesellschaft, in erreichbare Nähe zu rücken. Dahin rechne ich in erster Linie die Einführung desjenigen Gedankenmaterials in den Unterrichtsstoff, welches geeignet ist, Sinn für die verschiedenen Gemeinschaftskreise zu wecken und ein Verständnis ihrer Art, ihrer Notwendigkeit und ihres Wertes zu erzielen. Es handelt sich da um Unterrichtsstoffe, welche vielleicht im übrigen nicht unter die Gesichtspunkte des Nützlichen oder des Geistbildenden gebracht werden können, aber notwendig sind, damit die Jugend sich einlebe in den Anschauungs- und Gedankenkreis der heimatlichen, nationalen, kirchlichen Gemeinschaft und ein gewisses Mass von Verständnis für deren Sein und Wesen erlange. Dass hiefür ganz besonders die Geschichte dienlich sein wird, und zwar eine Geschichte, die ihre Orientierungspunkte

in der Gegenwart hat (ohne deswegen mit der Gegenwart anzufangen!), sei nur nebenbei bemerkt.

Demnächst wird auch die Organisation des Unterrichts- und Schulwesens von der Zweckbestimmung „Erziehung für die Gesellschaft" beeinflusst werden. Wenn die Gesellschaft eine zwar verschiedentlich gegliederte, aber im letzten Grunde einheitliche ist, so muss sich dies auch in der Schulorganisation ausdrücken. Alles, was geeignet ist, unverwischbare Trennungslinien zu ziehen zwischen den verschiedenen Klassen, Ständen, Schichten und auch zwischen den Geschlechtern, ist vom Übel. Die Grundlage aller Bildung sollte allen Gliedern des Volkes gemeinsam sein, alle höhere Geistes- oder besondere Berufsbildung baue sich auf dieser allgemeinen Grundlage auf und wachse, im Prinzip für Jeden erreichbar, aus ihr heraus. Hier wird die Bedeutung einer obligatorischen allgemeinen Volksschule deutlich als der Grundlage jeder höheren und besonderen Schule; hier erhellt der Segen ihrer interkonfessionellen Gestaltung für das nationale Leben, auch wenn die Kirche mit guten Gründen die konfessionelle vorziehen sollte. — Endlich aber wird der Unterricht auf allen Stufen eine derartige Vielseitigkeit aufweisen müssen, dass was auch von dem einen Teil der Gesellschaft beruflich getrieben werden mag, bei den übrigen Teilen wenigstens eine Anknüpfung irgend eines Interesses, die Ahnung eines Verständnisses und demgemäss irgend ein Mass von Wertschätzung und Berücksichtigung finden könne. Keine zu frühe Ausschliessung allgemein-bildender Fächer, keine zu frühe Scheidung der besonderen Berufsbildung, keine alsbaldige Vereinseitigung aufs Praktische, Berufliche, sondern Wecken und Offenhalten des Interesses für Alles, was berechtigter und notwendiger Weise in der Gesellschaft getrieben wird, damit niemals das Interesse des eigenen Berufes gegen das anderer Krieg führe, niemals das Interesse des Standes über das des Vaterlandes hinauswuchere!

Wendet sich nun das bisher Gesagte vorzugsweise an den Verstand, an die intellektuelle Seite der Seele, so wird nun auch noch auf die Pflege des Gefühls aufmerksam zu machen sein, die durch die Gesellschaftserziehung bedingt ist. Ich halte diese Seite der Sache für fast noch wichtiger als die eben besprochene. Denn es ist wichtiger sich als Glied der Gemeinschaft zu fühlen als sich als solches zu wissen. Das Wissen kann ich umstossen durch neue Einsichten, oder ich kann es ignorieren, mich darüber hinwegsetzen. Dem Gefühl kann ich nicht oder nur sehr schwer entrinnen; dieses reicht vielmehr in die Tiefe der Persönlichkeit hinunter. Wirkliche Glieder einer Gemeinschaft sind wir

erst, wenn wir nicht bloss mit unserer Reflexion, die etwa ihren Nutzen anerkennt, sondern mit unserm Gefühl, oder wie wir sagen, mit unserm Herzen ihr angehören, dass ihr Zustand unser Zustand ist, ihr Ergehen sich in dem unsrigen reflektiert, weil wir innerlich mit ihr zusammengewachsen sind. Sie kennen es, das Familiengefühl, das Heimats-, das Vaterlands-, das Nationalgefühl; Sie wissen wie rätselhaft diese Gefühle sind und — wie schwer auszutilgen. Es giebt auch ein Standesgefühl und sollte auch ein — kirchliches, ja, ein landeskirchliches Gefühl geben. Dies Gefühl in der ganzen Skala von der stillen, treuen Anhänglichkeit bis zum opferfreudigen Enthusiasmus ist die wertvollste Grundlage der Gemeinschaft in den Einzelindividuen, das ist die starke Kette, durch die sie sie unter einander verbindet.

Es leuchtet ein, welch hohen Wert von hier aus alle diejenigen Elemente der Erziehung empfangen, welche nicht sowohl den Verstand ansprechen und die Erkenntnis vermehren als vielmehr das Gefühl erzeugen und beleben. Es sind diejenigen zugleich, die sich in erster Linie an die Phantasie wenden: nächst der Geschichte also die Kunst, die Litteratur, die Poesie, die Musik. Eine Erziehung für die Gemeinschaft wird darauf Bedacht nehmen müssen, diese Gebiete vor allem zu beeinflussen. Das geschieht durch Vorwaltenlassen des Heimatlichen, des Vaterländischen, des Kirchlichen, in allem des Volksmässigen und Volkstümlichen; denn das Volk ist doch der stärkste Träger aller Gemeinschaftsbildung. Und hier ist nicht Lehre am Platz und Auseinandersetzung, sondern Vorführung, Gebrauch, Ausübung: Gefühl entzündet sich nur an Gefühl; dieses muss zur Darstellung kommen, in die Erscheinung treten: Feiern und Feste, Andacht und Kultus, Gefühl dargestellt in den ergreifenden Formen volkstümlicher Kunst, dargestellt im Hause, in der Schule, in der Kirche, im Leben, das ist es, was Gefühl weckt und belebt, daran haftet es, das quillt empor in den Augenblicken der Erregung, das geht mit hinüber weit über den Ocean. Denken Sie an das Weihnachtsfest: Familiäres, Deutsches, Kirchliches, alles was Gemeinschaft heisst fliesst in dieser Feier zusammen; sie scheint mir vorbildlich für alle andern zu sein.

Doch ich muss schliessen, so viel auch noch zu sagen wäre. Die Gemeinschaft liefert die wirksamsten Kräfte zum Werk der Erziehung, die Gemeinschaft steckt ihm das höchste Ziel. Oder giebt es doch ein höheres? ist es vielleicht doch die Gesellschaft als die von jeder Schranke des Volkes, Vaterlandes und Glaubens freie, rein nur auf das allgemein

Menschliche gegründete? In gewissem Sinne wohl; aber wie dies das letzte, fernste Ziel ist, dem die Menschheit nur mit kleinsten Schritten sich nähert, so kann auch der einzelne Mensch diesen Gedanken nur durch eine am Ende einer längeren Entwicklung liegende Reife erreichen, die nicht mehr in das Gebiet der Erziehung fällt. Halte ihm diese immerhin den Weg dazu unverschlossen: wenn er jene Reife erlangt, so wird er ihn finden. Und wie die Menschheit gerade dadurch jenem Allgemeinsten näherrückt, dass sie in den besonderen Gemeinschaften den Gemeinschaftssinn pflegt und die Gemeinschaftskraft entwickelt, so wird derjenige nur der menschlichen Gesellschaft etwas Rechtes sein können, der festwurzelt mit seiner ganzen Individualität in dem natürlichen, realen Boden derjenigen Gemeinschaften, in die er einmal von Hause aus hineingestellt ist. Mache ihn also die Erziehung nur dafür reif, so wird sein Leben, in wie engen Grenzen es auch verlaufe, nicht bloss für ihn selbst sich befriedigend gestalten, sondern auch seinen redlichen Beitrag liefern zur Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Zur römischen Keramik und Geschichte Südwestdeutschlands.

Von

Karl Schumacher.

Unsere Kenntnis der römischen Keramik hat in den letzten zehn Jahren namentlich auf Grund der Erforschung grösserer Gräberfelder so bedeutende Fortschritte gemacht, dass wir heute im Stande sind, mit Hilfe derselben auch Fragen allgemeinerer Art zu beantworten. Da römische Gefässreste fast in allen römischen Kulturschichten und Bautrümmern vorkommen, so geben sie nicht selten wichtige chronologische und kulturgeschichtliche Anhaltspunkte für diese, während die Bauwerke selbst solche nur zu oft vermissen lassen.

Es sei deshalb einmal der Versuch gemacht, für ein grösseres Gebiet zu ermitteln, ob die durch keramische Funde gegebenen Aufschlüsse den aus Schriftstellernachrichten und Inschriften gewonnenen Anschauungen über die Art der römischen Okkupation jenes Gebietes entsprechen. Diese Betrachtungsweise wird einen Prüfstein abgeben für die Richtigkeit der bisherigen historischen wie der keramischen Aufstellungen und kann für beide Ergänzungen und neue Gesichtspunkte bringen. Als Untersuchungsgebiet ist Südwestdeutschland zwischen Rhein, Main und Donau gewählt.

Was wir durch litterarische und inschriftliche Tradition über die älteste römische Besitzergreifung dieses Landstriches wissen, ist ausserordentlich wenig. Von Westen her bildete seit Cäsar der Rhein die Grenze; die Grenzwacht übernahmen von Basel bis Worms geschlagene Scharen des Ariovist (Mommsen, röm. Gesch. III. S. 258). Auch am rechten Rheinufer sassen Germanen, so an der Neckarmündung die Suebi Nicretes (vgl. Zangemeister, Neue Heidelb. Jahrb. III. S. 1 f.), von den Römern aber nur geduldet als Bewohner eines zu ihrer Interessensphäre gehörigen Vorlandes, wie auch am Niederrhein ein Ödstreifen festgehalten

wurde. Von Süden her wurde durch den Feldzug des Drusus und Tiberius (15 v. Chr.) die Grenze längs des Rheines von Basel bis zum Bodensee und in bis jetzt noch nicht näher bekanntem Verlauf hinüber zur oberen Donau gewonnen[1]) und namentlich durch die Festungen Augusta Rauracorum und Augusta Vindelicorum gesichert. Die Markomannen, welche sich zu keinen Zugeständnissen wie jene Sueben verstehen wollten, wanderten nach Böhmen aus (bald nach 9 v. Chr.); um so zahlreicher nahmen gallische Ansiedler Besitz von dem dubiae possessionis solum.

Das älteste Zeugnis des Auftretens der Römer in der badischen Rheinebene bildet der Offenburger Meilenstein vom Jahre c. 74 n. Chr., welcher nach Zangemeister (Westd. Zeitschr. III. S. 246 f.) eine Strasse von Strassburg über Offenburg in R(aetiam?) erwähnt. Die Strasse wurde wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem vespasianischen Germanenkrieg vom Jahre 73/74 ausgeführt (Zangemeister, Neue Heidelberger Jahrb. III. S. 9 f.), infolge dessen auch Arae Flaviae (Rottweil) gegründet wurde. Domitians Chattenkrieg (83) ermöglichte die Anlage des Limes, dessen Geschichte nunmehr durch die Arbeiten der Reichslimeskommission im Grossen und Ganzen klargestellt ist. Auf das Nähere werden wir später zurückkommen.

Was lehren uns nun die keramischen Funde?

Wir beginnen mit der Besprechung der Fundplätze am Oberrhein zwischen Bodensee und Basel. Konstanz[2]) gilt wegen seines Namens meist als spätrömische Gründung des Constantius Chlorus oder eines seiner Nachfolger. Indessen wiesen schon vereinzelte frühere Gefässfunde auf eine ältere Periode hin, und neuerliche Funde lassen gar keinen Zweifel, dass jene älteren Anlagen eine weit grössere Bedeutung hatten, als man bisher annehmen mochte. Im Jahre 1886—87 kamen nämlich gelegentlich von Neubauten beim Vincentiushaus und im Jahre 1889 beim Vereinshaus St. Johann grosse Massen römischer Scherben zu Tage, welche Herr Leiner und Herr Beyerle für das Rosgarten-Museum retteten, wo sie jetzt von Herrn Leiner mit der bekannten Sorgfalt geordnet und ausgestellt sind (vgl. den kurzen Bericht Beyerles Schr. XIX. (1890) S. 130 f.). Die beim Vincentiushaus erhobenen Scherben beginnen im

1) Vgl. übrigens E. Herzog, Bonner Jahrb. Heft 102 S. 86 f.

2) Entwicklung von Konstanz, Schr. d. Bodenseevereins XI (1882) S. 81 f.; Conrad Beyerle, Zur Geschichte des röm. Konstanz, Schr. XIX (1890) S. 130 f.; K. Christ, Gesammelte Aufsätze über d. rhein. Germanien 1886. Letzterer leitet den Namen Constantia merkwürdiger Weise aus condate (= ostium) und stantia (Gehöft) ab und nimmt ältere Entstehung an.

allgemeinen um die Wende des I.—II. Jahrhunderts und reichen bis zum Ende der Römerherrschaft. Dieser Ansetzung entsprechen auch die mitgefundenen Münzen (Domitian, Hadrian, Claudius II., Constantin I., Constantius II., Julianus Apostata[1]). Die Scherben von St. Johann sind noch älter. Von terra sigillata ist hier sowohl die orangefarbene und mattgelbe wie die hellrotglänzende und siegellackbraune vertreten; sie zeigt dünne Wandungen, scharfe, abgesetzte Profilierungen und die feinen Verzierungen, wie sie nur bis in die Flavierzeit vorkommen. Auch die ächte schwarzglänzende terra nigra begegnet nicht selten, daneben aber noch häufiger graue und geschwärzte Ware, sowie feine graue und gebräunte, die letztere oft papierdünn und durch eingeschmolzene Quarzkörner rauh gemacht. Auch zahlreiche Bruchstücke von Gefässen aus Lafezstein (Talkschiefer) sind vorhanden, namentlich von Deckeln. Von besonderem Interesse sind die polychromen Scherben: sie zeigen ledergelbe und weisse oder ledergelbe und braune (bisweilen auch noch weisse) aufgemalte Bänder oder sie sind braun gemasert oder gelbrot marmoriert[2]). Andere Gefässe waren rot bemalt, offenbar um terra sigillata nachzuahmen. Auch brauner und schwarz glänzender Firniss kommt öfters vor. Die Farbe des Thones ist grau oder weisslich; letztere Farbe zeigen fast ausnahmslos die Krügchen, während die rote Thonfarbe seltener erscheint. Die Verzierungsweise geschieht (abgesehen von der schon erwähnten Bemalung) durch Rillen, eingedrückte Punkt- oder Zickzacklinien, Wellenbänder, Kreuzornamente, Strich- oder Rautenbänder, Knitterornament, erhöhten Warzen- und Blätterschmuck, sowie durch Schlickauftrag (barbotine). Ganze Gefässe kamen keine zum Vorschein, doch lassen sich auch aus den Bruchstücken alle jene Formen erkennen, die für die erste Hälfte des I. Jahrhunderts charakteristisch sind (vgl. Koenen, Gefässkunde S. 68 f.). Die Randprofile der Urnen zeigen horizontale oder wenig schräge Ränder, die meist dünn und spitz zulaufen. Die wenigen Töpferstempel, die bis jetzt gefunden sind (nach Beyerle Silvani, Dassio [oder D(?)assi of?], [Da oder Se]rra), geben bis jetzt keine bestimmten Anhaltspunkte, da Silvani sehr häufig und zu verschiedenen Zeiten erscheint

1) Vgl. Bissinger, Funde röm. Münzen im Grossh. Baden III. (1889) S. 34.

2) Vgl. Hettner, Zur röm. Keramik in Gallien und Germanien (Festschrift für Overbeck) S. 176.

3) Litteratur: F. Keller, Mitt. d. antiq. Ges. in Zürich XII (1860) S. 274 f., J. J. Müller, Anz. f. Schweiz. Altertumskunde VIII (1875) S. 596 f., IX (1876) S. 672 f., Ch. Morel, IX S. 695 und in den Commentationes Mommsenianae, F. Keller, XII (1879) S. 894, Bonner Jahrb. LVIII (1876) (F. Haug), Westd. Zeitschr. III (1884) S. 321, Anm. 2 (Zangemeister), K. Christ, Ges. Aufsätze über d. rhein. Germanien S. 28 f.

vgl. Schuermans, sigles figulins n. 5227 f.), Dassio aber bei Schuermans, Hölder etc. fehlt, falls es nicht Bassi of. zu lesen ist wie z. B. Dragendorff, terra sigill. S. 125 (Trier, Xanten etc.).

Ganz ähnlich den Konstanzer Scherben von St. Johann sind die von Stein bezw. Eschenz, dem alten Tasgaetium, am Ausfluss des Rheins aus dem Bodensee (im Museum zu Schaffhausen und im Rosgartenmuseum zu Konstanz, Litteratur S. 96 Anm. 3). Auch hier begegnet sehr häufig graue und schwarze Spät-La Tène-Ware, die graue öfters mit Barbotineverzierung. Auch Scherben mit brauner Bemalung finden sich (senkrechte Striche und Zickzacklinien), auch gelbrötlich und braunrötlich gefärbte Scherben mit Spuren von Vergoldung. Sehr zahlreich sind hier die Bruchstücke papierdünner, schwarzgefirnisster Gefässchen mit Strahlenbündeln oder mit Blätterschmuck in Relief (letztere auch braun oder schlecht schwarzgefirnisst). Auch flache Deckel aus grauem oder schwärzlichem Lafezstein sind zu verzeichnen. Die Krügchen bestehen wieder meist aus weissem Thon und zeigen scharf abgesetzten Hals und Fuss, stark geschwungene Mündungsränder und mit Längsrillen verzierte, meist ziemlich gestreckte Henkel, wie sie für das I. Jahrhundert charakteristisch sind (vergl. meine Ausführungen Bonner Jahrb. Heft 100, 1896 (S. 105 f.). Die älteste terra sigillata stimmt mit der von St. Johann und dem Vincentius-Haus in Konstanz überein. Die Töpferstempel weisen teils auf das I., teils auf das II. Jahrhundert hin (Ianuarius[1]), Lolli[2]), Sarratus[3]), Cibisus[4]), Uni[o[5]?]), Fir[mus[6]]). Weitere chronologische Anhaltspunkte geben zahlreiche Münzen (Mitteil. der antiq. Ges. XII S. 278 „eine grosse Anzahl Münzen sowohl aus der früheren und frühsten Kaiserzeit als auch namentlich aus dem III. und IV. Jahrhundert, aus der Zeit Diocletians und der Constantine, ferner des Valens und Valentinians"), sowie eine Anzahl Fibeln des Konstanzer Museums. Die

1) Ianuarius, vgl. Schuermans 2554 (Rheinzabern, Friedberg, Nymwegen), Hölder, die röm. Thongefässe in Rottweil (1889) S. 24, Dragendorff, terra sigillata S. 128, 134 (Saalburg, Speier), Bonner Jahrb. Heft 101 S. 17 n. 32 (Neuss), Harster, Speierer Festschrift 1896 u. s. häufig. Schon aus den verschiedenzeitlichen Gefässformen lässt sich erkennen, dass es mehrere Töpfer dieses Namens gegeben hat. Bevor genaue Facsimiles der einzelnen Töpferstempel vorliegen, wie z. B. in der Limespublikation, ist jede Identifizierung unmöglich.

2) Lolli m., vgl. Schuermans 3014 f. (Augst, Tours etc.).

3) Sarratus, vgl. Sch. 4867 f. (Augst, Rottweil, Rheinzabern).

4) Cibisus, vgl. Sch. 1355 f. (Riegel, Augst, Rottenburg, Rottweil).

5) Uni(o?m?) vgl. Sch. 5895 f. (Augst).

6) Fir[mus], vgl. Sch. 2236 f. (öfters), Bonner Jahrb. 101 n. 120 etc.

Fibeln sind eine richtige Spät-La Tène-Fibel aus Eisen, wie sie so zahlreich in Nauheim gefunden wurden, und fünf Bronzefibeln, teils Weiterentwicklungen der Spät-La Tèneformen, teils frühe Charnierfibeln der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts, wie sie von Martigny, Xanten, Dahlheim u. s. w. bekannt sind. Thonware, Münzen und Fibeln bestätigen also, dass Eschenz zu jenen ersten Anlagen gehörte, welche nach dem Feldzug des Tiberius und Drusus gegen die Räter und Vindeliker unter Augustus und seinen nächsten Nachfolgern längs des Rheines zwischen Bodensee und Basel als Grenzschutz entstanden, wie Augusta Rauracorum, Vindonissa und Zurzach (Tenedo?).

Demnach wurde auch bei Konstanz damals eine römische Niederlassung gegründet. Dass sie nicht nur civiler, sondern auch militärischer Art war, dürfen wir sowohl wegen der strategisch wichtigen Lage von Konstanz vermuten, als auch deshalb, weil St. Johann in der Nähe des Münsterplatzes, auf dem für eine Kastellanlage günstigsten Punkte, liegt.

Wenn in Konstanz Scherben- und Münzfunde von der Zeit des Constantin I. an sich wieder häufen (namentlich beim Vincentiushaus), so hängt dies wohl mit der erhöhten Bauthätigkeit dieser Zeit zusammen, da von Diocletian ab, wie wir durch Inschriften von Stein, Oberwinterthur, Altenburg und Kaiseraugst wissen, eine Reihe römischer Niederlassungen dieser Gegend wegen der beginnenden Alamanneneinfälle mit Mauern umgeben wurden (Mommsen, Hermes XVI. 488f.). Die nördlich des Münsterplatzes 1872 gefundene, 2 m dicke Mauer und der runde Turm (Schr. d. Ver. f. Gesch. d. Bodensees XI. S. 81, 82) könnten ganz wohl von einem solchen spätrömischen Kastell herrühren, während der neuerdings südlich des Münsters an verschiedenen Stellen angeschnittene Spitzgraben vielleicht noch von der Anlage des I. Jahrhunderts stammt, da eine Umfassungsmauer dahinter fehlen soll.

Aber Scherben und Münzen reichen in Konstanz noch weiter bis gegen das Ende des IV. Jahrhunderts. Es stimmt dies mit der Angabe des Ammianus Marcellinus und der Inschrift von Schwaderloch (Pick, Anz. f. Schweiz. Altertumsk. 1893 S. 269f.), dass durch Kaiser Valentinian (364—375) die ganze Rheingrenze von Rätien bis zum Ocean neuerdings durch Festungswerke aller Art gesichert wurde. Was F. Keller (Mitt. der antiq. Ges. XII. S. 275) von Stein vermutet, dass es wahrscheinlich am Anfang des V. Jahrhunderts unter Honorius von den Lentiensischen Alamannen genommen wurde, wird wohl auch für Konstanz gelten.

Von den römischen Brückenköpfen am badischen Ufer gegenüber Eschenz, Zurzach und Augst, bei Stein, Rheinheim (Mitt. d. ant. Ges. XII. S. 310) und Wyhlen (Burckhardt-Biedermann, Anz. f. Schw. Alt. 1887 S. 471, Wagner, Westd. Ztschr. IX. S. 149 f.), ist mir noch keine Thonware zu Gesicht gekommen, doch werden jene Befestigungen, wie die bei Wyhlen gefundenen Stempel der legio I. Minerva und andere Umstände nahe legen, im III. oder IV. Jahrhundert im Zusammenhang mit den oben erwähnten Verteidigungsanlagen entstanden sein.

Gehen wir zu den nördlich vom Oberrhein in der Richtung gegen Neckar und Donau gemachten Funden über, so beanspruchen zunächst die Ansiedlungen längs der bekannten Strasse der Peutinger Karte unsere Aufmerksamkeit, vor allem Schleitheim und Hüfingen. Bei Schleitheim[1]) (Iuliomagus?) hat gerade in den letzten Jahren der dortige Altertumsverein eine rührige Ausgrabungsthätigkeit geübt, welche reichliches neues Material, auch an Thonware, zu Tage gefördert hat. Die jüngsten Funde sind noch im dortigen Schulhaus, die älteren im Museum zu Schaffhausen aufbewahrt. Die älteste terra sigillata-Ware zeigt ausschliesslich Farbe und Formen flavischer Zeit; es fehlen bis jetzt verschiedene ältere Formen, die noch in Konstanz und Eschenz vertreten sind und an die augusteischen Funde von Neuss und Andernach erinnern (vgl. Bonner Jahrb. Heft 86 und 101), wenn auch einzelne Formen noch aus vorflavischer Zeit stammen mögen. Von Töpfernamen begegnet besonders häufig auf dem Boden kleiner Näpfchen OF Vita[lis][2]), welcher auch in Windisch, Rottweil, Riegel, Baden-Baden, Heidelberg, Speier, Wiesbaden etc. eine Rolle spielt. Ein Stempel Germanus fecit[3]) ist jedenfalls jünger als der Bonner Jahrb. Heft 101 S. 17 n. 143 aus Neuss erwähnte. Ceri(alis?) und Consta . . . .[4]), die mehrmals begegnen, sind gleichfalls jünger und namentlich aus Speier und Rheinzabern bekannt. Ächte terra nigra kommt öfters vor. Von gewöhnlichem Thon sind, wenn auch nur in Scherben, vertreten rundbauchige, geschwärzte Töpfe mit cylindrischem Halse, ferner schlanke, schwarzbläuliche Urnen

1) Schreiber, Taschenbuch IV (1844) S. 248 f., Wanner, Gesch. d. Klettgaus 1851, Röm. Niederlassung bei Schleitheim 1867 und mehrere kleinere Artikel in verschiedenen Zeitschriften.

2) Vgl. Schuermans 5838, Hölder, Thongefässe in Rottweil S. 25/26, Schreiber, d. röm. Töpferei zu Riegel (1867) S. 30, Dragendorff, terra sigillata S. 133, Harster, Festschrift S. 91 u. s. f.

3) Vgl. Schuermans 1284 f., Harster, Festschrift S. 72, 95.

4) Sch. 1581 f., Harster, Festschrift S. 74, 96.

mit flachem Schrägrande und ähnliche graugelbe Gefässe, alle mit sog. Schachbrettmuster, schliesslich auch graue Töpfe mit Schlickverzierung, kurz alle jene Formen des I. Jahrhunderts, wie sie bei Koenen, Gefässkunde S. 74 f. geschildert sind; die ausgebauchte Form und die kräftigeren Randprofile zeigen allerdings vielfach schon etwas jüngere Entwicklung an. Besonders zu erwähnen sind noch Bruchstücke roher (aus der Hand geformter?) Gefässe von grauem oder schwarzem, dickwandigem und schlecht gebranntem Thon, welche mit Zickzack- und Wellenornament oder mit senkrechten Besenstrichen verziert sind und sich ganz ähnlich in der Spät-La Tène-Keramik z. B. in Nauheim finden. Ihre Randprofile entsprechen aber denjenigen gleichzeitiger, ächt römischer Urnen. Die Münzen setzen in grösserer Anzahl mit den flavischen Kaisern ein, auch einige Charnierfibeln von Bronze weisen auf diese Zeit hin und haben ihre nächsten Parallelen in Rottweil.

Ein ganz ähnliches Bild zeigt uns Hüfingen (Brigobanne?)[1]. Hier wurden in den zwanziger Jahren auf Kosten des Fürsten v. Fürstenberg umfängliche Ausgrabungen vorgenommen und auf dem Galgenberg ein grösseres, gewöhnlich als Tempel bezeichnetes Gebäude und in der Nähe ein Bad aufgedeckt, ebenso wurden im Mühlöschle mehrere kleine Häuschen und zahlreiche Gräber freigelegt. Dabei fanden sich verschiedene Stempel der leg. XI C. P. F. Die in den fürstlichen Sammlungen zu Donaueschingen aufbewahrten Fundgegenstände lassen keinen Zweifel, dass der römischen Niederlassung eine keltische vorausging, welche noch im II. Jahrhundert v. Chr. bestand. Den Beweis liefern sechs keltische Münzen, mehrere Münzen der römischen Republik des II. Jahrhunderts[2], zwei bronzene Mittel-La Tène-Fibeln und verschiedene andere Kleinfunde. Die ältesten römischen Scherben stehen auf der Stufe der ältesten Thonware von Rottweil. Von terra sigillata sind mehrere grössere Bruchstücke vorhanden von Gefässen wie Hölder, die röm. Thongefässe in Rottweil Tafel XXI (die untere Schale mit der Jagdscene). Von Töpferstempeln sind in den Schr. d. bad. Altertumsver. 1848 S. 181 folgende verzeichnet: Suobni . . .[3], off. Fec(undi?[4]), of. Moi . .[5], of. Patris[6],

1) J. Frick, Freiburger Programm 1824, Fickler, Schr. d. Altver. u. Geschv. z. Baden und Donaueschingen 1846 S. 387, 1848 S. 165 f., Kunstdenkmäler d. Grossherzogtums Baden II S. 32 f. (E. Wagner).

2) Vgl. Bissinger, Funde röm. Münzen I S. 10 n. 44.

3) Suobned of Schuermans 5345 f., Suobni m. od. o. 5347 f.

4) Fec . . ., fraglich.

5) of Moi Sch. 3656 (Windisch).

6) Patri of Sch. 4194, of Patric(i Sch. 4197 f. (Augst, Basel etc.), Drag. S. 127.

Conatius f.[1]), Iberius[2]), und auf einem bei den terra sigillata-Scherben im Museum liegenden Zettel sind noch folgende vermerkt: Nici o(f)[3]), Perri ma(nu)[4]), Feivi m., German . .[5]) Celsi, of.[6]). Mehrere der Namen sind offenbar verlesen — ich selbst konnte leider die Stempel nicht in die Hand bekommen — doch lässt sich erkennen, dass verschiedene der Zeit um die Wende des I.—II. Jahrhundert angehören. Terra nigra ist mehrfach vorhanden, einzelne Scherben tragen Verzierungen von Schlick-Kügelchen oder Blättchen. Ein grösseres Bruchstück einer schwarzen Urne zeigt die Form Koenen Taf. X Fig. 8 mit einer Verzierung wie Fig. 1. Die Ränder der Urnen sind horizontal, schräg oder wulstig abgerundet. Mehrere Gefässe aus rotem Thon mit Schrägrande haben scharfe, horizontale Rillen dicht bei einander, wie sie auch bei Gefässen von Pompeji vorkommen, andere zeigen Zickzackmuster und ein den „Wolfszähnen" ähnliches Ornament. Auch Scherben der feinen grauen Thonware fehlen nicht, ebensowenig solche mit dünner, gelber Firnissfarbe nach Art der erwähnten Konstanzer Funde. — Weitere chronologische Anhaltspunkte geben 10 Stück Fibeln aus Bronze, meistens Charnierfibeln. Es sind Weiterentwickelungen des Spät-La Tène-Typus mit dreieckigem, geschlossenem Nadelhalter, der öfters durchlocht oder durchbrochen ist und bisweilen in einen Knopf endet. Es begegnen Formen wie Karlsruher Bronzenkatalog Taf. I. 38, Almgren, Studien über nordeuropäische Fibelformen Taf. XI 242 (Tischler bei Meyer, Gurina Taf. VI 12), Taf. IV Fig. 67, Wolff, Kastell Hofheim S. 32, 1, Publ. d. Luxembourg IX pl. VIII, 3te Reihe n. 6 u. a., die grösstenteils auch unter den Rottweiler Fibeln vertreten sind. Einzelne stammen noch aus der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts und haben sich aus irgend welchen Gründen länger erhalten, die meisten gehören aber dem Ende des I. Jahrhunderts an. Charakteristisch sind auch die Ringschnallen oder Ringfibeln wie bei Lindenschmit, röm.-germ. Centralmuseum Taf. XXI. Fig. 16 und 18, welche auch in Rottweil, Schleitheim und Eschenz erscheinen und dem I. Jahrhundert zuzuschreiben sind[7]).

1) Conatius f. Sch. 1568 f. (Rottweil).
2) Ierius? Sch. 2597.
3) Nici o. Sch. 3870 f. (Windisch, Castel, Basel).
4) Perri m. Sch. 4294 (Windisch, Wiesbaden).
5) German. Sch. 2407 f. (vgl. oben).
6) Celsi of. Sch. 1227 f. (Riegel, Windisch etc.).
7) Eine solche Schnallenfibel wurde z. B. in einem Andernacher Grab zusammen mit einer sog. Distelfibel gefunden. Vgl. auch J. Mestorf, Verh. der Berl. Anthr. Ges. 1884 (S. 27), wo mit Recht Entstehung aus Spät-La Tèneformen angenommen wird.

Gelegentlich einer Strassen-Recognoscierung des letzten Sommers gelang es mir, auf dem Plateau des Galgenbergs über dem rechten Ufer der Breg, wo der erwähnte „Tempel" ausgegraben wurde, etwa 130 m von der vorderen Kante des Plateaus entfernt, einen dieser parallel ziehenden, in den Felsen eingehauenen Spitzgraben von 6—7 m Breite auf ca. 30 m Länge festzustellen. Auch wurden zwischen diesem Graben und der vorderen Kante des Plateaus zahlreiche Gruben gefunden, die wie der Spitzgraben römische Kulturabfälle, Scherben etc. des I. Jahrhunderts enthielten. Da der Punkt für eine militärische Befestigung ausserordentlich günstig gelegen ist, hat hier vielleicht ein Erdkastell vespasianischer Zeit gestanden. Der sog. Tempel wäre dann ein Innengebäude desselben, das in der Nähe freigelegte Bad das Kastellbad; die bürgerliche Niederlassung wäre durch die auf der linken Seite der Breg im Mühlöschle entdeckten Wohnungen bezeichnet. Die Weiterverfolgung dieser Anhaltspunkte wurde leider durch die Bestellung der Felder verhindert. Auch bei Schleitheim befand sich wahrscheinlich ein solches Erdkastell, vermutlich südlich vom Städtchen, unmittelbar neben der Peutinger Strasse[1]), wo eine Menge magazinartige Gebäude aufgedeckt wurden.

Ueber Rottweil, mit welchem wir den oberen Neckar erreicht haben, können wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken, da durch die verdienstvollen Publikationen Hölders das dortige keramische Material allgemein zugänglich ist, wenn Hölders Arbeiten auch nach der historischen Seite hin manches zu wünschen übrig lassen[2]). Zusammenfassend bemerkt Hölder (die Formen der römischen Thongefässe S. 13) Folgendes:[3]) „Das grosse Lager daselbst, innerhalb dessen sich deutlich drei Perioden von einander abheben, von denen jede folgende ihre Grenzen enger umschrieben hat, deutet in seinen älteren Teilen auf eine noch vor

1) Die genannte, vielbesprochene Strasse zog meines Erachtens von Zurzach über Bechtersbohl, wo ich sie angeschnitten habe, unter der Landstrasse bis über Trasadingen hinaus, wo überall ein römischer Strassenkörper unter 1—2 neueren nachgewiesen ist, dann den Feldweg entlang bis an die Gächlinger Mühle und weiter wie das „alte Strässchen" nach Schleitheim und Beggingen. Die Fortsetzung von hier (wohl über das Zollhaus) nach Hüfingen ist noch zweifelhaft, dagegen der Verlauf von Hüfingen über Donaueschingen, Schwenningen nach Rottweil gesichert.

2) O. Hölder, d. röm. Thongefässe der Altertümersammlung in Rottweil 1889 und „die Formen der röm. Thongefässe diesseits und jenseits der Alpen" 1897. (Einzelnes auch in den Mitteilungen des archäolog. Vereins zu Rottweil).

3) Vgl. die kurze Andeutung von Hettner im Kölner Vortrag (1895) S. 5: „Rottweil scheint ein frühzeitiges, sehr umfangreiches Lager mit Erdumwallung und eine spätzeitliche Ummauerung von unregelmässiger Gestalt besessen zu haben". Vgl. auch Mettler, Limesbl. Nr. 18 S. 513 f.

dem Jahre 79 (Pompeji!) liegende Zeit. Die meisten Scherben sind aus grauem oder bläulich schwarzem Thon von sehr hartem Brand und durchgehends gerieft" (einige Randprofile Taf. IX. 13—18). Wieweit die übrigen Bauperioden des Kastells durch die keramischen Funde zeitlich bestimmt werden, darüber müssen wir erst die Ergebnisse der Reichslimesuntersuchung abwarten. Bemerkt sei nur noch, dass die zahlreichen Fibeln, welche entschieden eine baldige Publikation verdienen würden, zum grossen Teil dem Ende des I. und Anfang des II. Jahrhunderts angehören und übereinstimmen mit dem Bilde, das die älteste Thonware und die Münzen — besonders häufig Vespasian und Trajan — geben.

Ausser diesen Hauptansiedlungen liegen an oder in der Nähe jener Heerstrasse noch eine Anzahl kleinerer Baureste, die aus verschiedenen Gründen Beachtung erfordern. Bei Bechtersbohl, wo römisches Mauerwerk schon lange bekannt ist (vgl. Schreiber, Taschenbuch IV S. 274, E. Wagner, Kunstd. d. Grossh. Baden II S. 119), fand ich bei einer oberflächlichen Anschürfung Ziegelstempel der coh. XXVI (ohne V. C. R.) und Scherben aus dem Ende des I. Jahrhunderts. Die Gebäulichkeiten, welche beiderseits der römischen Strasse an deren Austritt aus dem hügeligen Gelände in die Ebene liegen und deshalb für eine mansio oder mutatio ganz geeignet wären, gehören indess trotz der Stempel vielleicht doch nur einer ausgedehnteren villa rustica an; wenigstens lässt sich dies für den westlich der Strasse gelegenen Teil ziemlich sicher annehmen.

Als solche mansio gilt ferner allgemein das etwa einen Kilometer davon entfernte, 1795 beim Heidegger Hof ausgegrabene Gebäude („Heidenschlösschen"), wo Stempel der leg. XI C. P. F. und der leg. XXI gefunden sind[1]). Aber auch dieses Gebäude war nach seiner Lage abseits der römischen Strasse an einem sonnigen Berghange, sowie nach seinem Grundrisse ohne jeden Zweifel nur eine villa rustica[2]).

Auch bei Bühl scheint auf einem Hügel nördlich des Dorfes, wo eine Niederlassung der jüngeren Steinzeit und alamannische Gräber festgestellt wurden[3]), ein einfaches ländliches Gebäude gestanden zu haben, in dem Stempel der XXI. Legion gefunden sein sollen (?).

Mehrere villae rusticae lagen ferner bei Hallau, Siblingen und Beringen, deren Funde im naturhistorischen Museum zu Schaffhausen sind.

1) Vgl. Kunstdenkmäler d. Grossh. Baden II S. 124 (E. Wagner).

2) Der Grundriss weicht zwar von dem gewöhnlichen Typus der villae rusticae (Westd. Ztschr. XV S. 1 f.) etwas ab, kommt aber ähnlich auch bei Schleitheim vor.

3) Vgl. E. Wagner, Karlsr. Ztg. 12. April 1896 und Fundberichte aus Schwaben IV (1896) S. 8.

Die villa bei Beringen (Anz. f. Schweiz. Altertumskunde XIX. (1886) S. 332 f. und Taf. XXII) hat den typischen Grundriss der villae rusticae mit vorspringenden Seitenflügeln, den ich Westd. Zeitschr. XV S. 1 f. behandelt habe. In ihr wurden Ziegel der coh. XXVI und der leg. XXI gefunden. Die Scherben der Beringer Villa, namentlich die sigillata-Reste, gehen sicher auf flavische Zeit zurück, bei den andern erwähnten Meierhöfen beginnen sie spätestens mit dem Anfang des II. Jahrhunderts. In dem Gebäude bei Siblingen, welches gleichfalls nur ein ländlicher Meierhof mit besonderem Badegebäude und keine mansio ist, wurde auch eines der oben beschriebenen rohen Thongefässe gefunden [1]).

In all den genannten Villen sind zahlreiche Ziegelstempel der leg. XI C. P. F., der leg. XXI oder der coh. XXVI zum Vorschein gekommen. Es ist damit schlagend bewiesen, dass das Vorkommen von Legions- oder Cohortenstempel allein nicht genügt, um den militärischen Charakter einer Anlage zu beweisen, wie schon F. Keller für einige Gegenden der Schweiz dargethan hat (Mitt. d. ant. Ges. Zürich XII S. 270 f.). Dagegen darf wohl angenommen werden, dass die meisten dieser landwirtschaftlichen Gebäude Veteranen der nächsten Kastelle oder auch principales gehörten, welche die Kastelle und das Hauptquartier, in unserem Falle also Vindonissa, zu verproviantieren halfen [2]). Dass sie ihr Ziegelmaterial, namentlich in den ersten Zeiten, vielfach von der Militärbehörde in Vindonissa bezogen, ist begreiflich.

Auch zwischen Schleitheim und Hüfingen ist die Strasse von einer Reihe solcher Meierhöfe begleitet. Besonders dicht sind sie um Schleitheim selbst, bis hinüber nach Stühlingen im Wutachthal, welches mit Schleitheim durch ein Seitenthälchen in bequemer Verbindung steht. Auch in Stühlingen sollen nach Fechter, Schw. Mus. III. 3 S. 232 Stempel der leg. XXI gefunden sein. H. Meyer (Mitt. d. ant. Ges. Zürich VII S. 134) lehnt dies zwar ab, da in Stühlingen keine römischen Altertümer vorhanden seien, ob aber mit Recht, muss dahin gestellt bleiben. Am Nordende des Städtchens liegt nämlich an einem Wiesenthälchen ausgedehntes römisches Mauerwerk, in welchem der schöne Mosaikboden der Karlsruher Sammlung zum Vorschein kam (vgl. von Bayer, Generalbericht der Direktion des bad. Altertumsv. 1858 S. 19, 63), nach der Lage zweifelsohne von einer villa rustica herrührend. Vielleicht sind

1) Das Gebäude beweist also gar nichts für den Zug der Peutinger-Strasse, die Pfarrer Keller wegen desselben durch das Langethal über den Randen führen wollte (Anz. f. Schweiz. Altertumsk. V S. 318 f., VII S. 565 f.).

2) Vgl. jetzt auch E. Herzog, Bonner Jahrb. Heft 102 S. 93 f.

die Legionstempel aber doch aus dem kaum eine Stunde entfernten Schleitheim verschleppt, da derselbe Verdacht für die Münzen von Stühlingen besteht. Diese (Mone, Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. XX S. 430 f., Bissinger n. 29) gehören nämlich grösstenteils dem II. und I. Jahrhundert v. Chr. an und stammen also wohl wie die Hüfinger aus einer keltischen oder germanischen Ansiedlung des II./I. Jahrhunderts, wie sie bei Schleitheim nach dem Namen Iuliomagus zu schliessen bestanden haben muss. Uebrigens sind jene Münzen bei Mone selbst bezeichnet als „zu Stühlingen und in der Umgegend" gefunden.

Weitere Meierhöfe wurden festgestellt bei Beggingen[1]), am Schlatterhof[2]), bei Fützen[3]) und am Zollhaus[4]). Am Schlatterhof beginnen die Scherben (Mus. Schaffhausen) mit dem Ende des I. oder Anfang des II. Jahrhunderts. Auch weiterhin fehlen jene Anlagen nicht, so bei Hausen vor Wald[5]), wo z. B. eine dem Ende des I. Jahrhunderts angehörige Urne mit Schrägrand gefunden ist (Mus. Donaueschingen), und eine Reihe anderer zieht hinüber bis Rottweil.

Nach den keramischen Funden von Schleitheim, Hüfingen und den genannten Meierhöfen kann also kein Zweifel sein, dass die Strasse von Zurzach nach Rottweil schon in vespasianischer Zeit existierte und als die eigentliche Operationsbasis Vespasians von Vindonissa nach dem oberen Neckar zu betrachten ist, die durch Erdkastelle bei Schleitheim und Hüfingen geschützt war. Wahrscheinlich wurde sie ziemlich gleichzeitig mit der Strasse Strassburg-Offenburg (also ca. 74 n. Chr.) angelegt, d. h. im Zusammenhang mit dem Kriege des Jahres 73/74.

Wenn einige Fundstücke von Schleitheim, namentlich Fibeln, noch vorvespasianischer Zeit angehören, so könnten sie sich längere Zeit erhalten haben, das gleiche gilt für sechs Münzen von Oberlauchringen (Octavian — Vespasian, vgl. Bissinger, Münzfunde I. S. 12 n. 61) und einige ähnliche Funde. Dagegen beweisen die Stempel der XXI. Legion, die in Schleitheim und in den Villen am rechtsrheinischen Vorlande so zahlreich zum Vorschein kamen, dass die betreffenden Bauten vor dem Jahre 69 errichtet wurden, in welchem Jahre die XXI. Legion in die Rheinlande abrückte (vergl. Meyer, Mitt. der ant. Ges. VII. S. 127 u. 142 und Herzog, Bonner Jahrb. Heft 102 S. 89 Anm. 1), wiewohl auch nach

1) Funde im Museum zu Schaffhausen.

2) Schalch, Anz. f. Schw. Altertumsk. XXII S. 192 f.

3) Leichtlen, Schwaben unter den Römern, S. 89.

4) Schreiber, Taschenbuch IV S. 238. Auch von Epfenhofen befinden sich sigillata-Scherben im Museum zu Donaueschingen.

5) Schr. d. bad. Altertumsver. I. S. 399.

dem Abzug der Legion sicherlich noch eine zeitlang Ziegelmaterial, das ihren Stempel trug, da und dort in Benützung war. Es folgt daraus, dass schon vor Vespasian das fruchtbare rechtsrheinische Vorland gegenüber Zurzach unter dem Schutze der Rheinkastelle zum mindesten eine private Besiedelung erfuhr, wie sich auch von andern Gegenden nachweisen lässt, dass die private Besiedelung der militärischen Besetzung vorausging. Herzog (Bonner Jahrb. Heft 102 S. 86 f.) nimmt sogar an, dass dieser Winkel zwischen der rätischen Provinz und dem Schwarzwald schon von Augustus offiziell dem Reich einverleibt wurde. Beachtenswert ist, dass in Hüfingen (und Rottweil) keine Stempel der XXI. Legion gefunden werden, sondern nur der XI., welche erst im Jahre 70 nach Germanien kam.

Aus dem Gebiete unmittelbar östlich der Peutingerstrasse und nördlich vom Bodensee sind es bis jetzt nur wenige Punkte, welche bemerkenswertes keramisches Material geliefert haben. In Messkirch, wo durch Eitenbenz und Näher in der „Altstadt" eine ausgedehnte villa rustica freigelegt wurde[1]), ist die älteste terra sigillata, soweit sie mir zu Gesicht gekommen ist, namentlich die im Konstanzer Museum aufbewahrte, zwar noch siegellackbraun und glänzend, auch z. T. noch etwas dünnwandig, aber immerhin jünger als die der ältesten Rottweiler Funde, auch zeigt sie schon den Eierstab, der bei der älteren sigillata von Rottweil, Hüfingen etc. fehlt. Die schwarze Ware ist mit Schachbrettmuster, vertieften Tupfen- und Warzenornamenten geschmückt. Besonders bemerkenswert sind eine Anzahl Urnen aus rotem Thon der Form Koenen Tafel X Figur 6. Die ältesten Sachen beginnen um die Wende des I. bis II. Jahrhunderts. Messkirch liegt in der Nähe der römischen Donauthalstrasse, die über Neuhausen, Buchheim, Langenhart, Vilsingen etc. führt, sowie einer zweiten Strasse, welche von Schaffhausen und Singen, wo auch Stempel der XI. Legion gefunden sind, bezw. von Stein in das Donauthal ziehen soll. Die erstere Strasse gehört jedenfalls schon vespasianischer Zeit an.

Gleichfalls sehr alt ist die von der genannten Strasse abzweigende und über Pfullendorf nach Biberach-Augsburg führende Strasse, wie die Gräber von Bittelschiess bei Pfullendorf beweisen, welche mehr als ein Dutzend wohlerhaltene Gefässe verschiedener Art aus dem Ende des I. und Anfang des II. Jahrhunderts ergeben haben[2]). Die Urnen zeigen

1) Eitenbenz, röm. Ansiedlung bei Messkirch 1836, Näher, die baulichen Anlagen der Römer in den Zehntlanden 1883 S. 15 f. (Bonner Jahrb. Heft 79), d. röm. Strassennetz S. 52 f. Die Funde im Museum zu Konstanz und Donaueschingen.

2) Kurz erwähnt von L. Leiner, Schr. des Ver. für Gesch. des Bodensees XI (1882) S. 84.

noch das Schachbrettornament und schräge, wulstförmige, wagrechte oder leicht eingedällte Randprofile. — Eine den genannten Messkircher ähnliche Urne wurde auch in einer Villa bei Bambergen gefunden (Mus. Überlingen), und mehrere andere sind in Sigmaringen.

Diese und andere Funde zeigen, dass auch das Gebiet nordwestlich und nördlich vom Bodensee, durch welches die Verbindung nach dem Donauthal und Augsburg führte, schon unter und bald nach Vespasian von Strassen durchzogen und von römischen Kolonisten besiedelt war. Ob aber namentlich letzteres erst damals geschah oder schon zu Beginn des Jahrhunderts nach Gründung von Augusta Vindelicorum, wollen wir hier dahin gestellt sein lassen, da uns diese Betrachtung über das ins Auge gefasste Gebiet hinausführen würde.

Bevor wir unsere keramischen Studien in nördlicher Richtung fortsetzen, müssen wir uns mit der Gestaltung der Verhältnisse von Westen her beschäftigen. Für die badische Rheinebene fehlte lange Zeit jeder Anhaltspunkt zur Annahme einer vordomitianischen Okkupation, bis Zangemeister durch richtige Lesung des Offenburger Meilensteins den Beweis erbrachte (Westd. Zeitschr. III. S. 246 f.), dass schon um das Jahr 74 eine Strasse von Strassburg nach Offenburg und weiter in R..... (nach Zangemeister in Raetiam) zog, dass also schon unter Vespasian zum mindesten der südliche Teil der Rheinebene römisch war. Diese Erkenntnis hätten uns aber längst die Thongefässe und Scherben geben können, wenn ihnen genügende Beachtung zu Teil geworden wäre. Hauptfundstätten solcher sind Badenweiler, Riegel, Baden-Baden, Heidelberg, Ladenburg.

Die Hauptmasse der Funde von Badenweiler gehört allerdings dem II. und III. Jahrhundert an, namentlich diejenigen des grossen Badegebäudes, darunter auch mehrere interessante Fibeln (Mus. Karlsruhe). Vereinzelte Stücke weisen aber doch auf eine ältere Periode hin, so Bruchstücke rauher Gefässe aus grauem Thon mit Rillen, wie wir sie öfters aus Fundplätzen flavischer Zeit kennen gelernt haben, und Scherben von guter terra nigra. Die Töpferstempel, die Schreiber, röm. Niederlassung zu Riegel, 1825 S. 17 erwähnt: Firmus, Aucus (?), Castus, Vest. m. stammen wohl schon aus dem II. Jahrhundert[1]). Dagegen lassen die Münzen, von denen u. a. drei keltische, vier republi-

1) Zu Firmus vgl. Sch. 2258 (Rheinzabern, Heddernheim, Westerndorf, Köngen); Aucus ist unsicher, Auctus bei Sch. 634; Castus bei Sch. 1139 f., Dragendorff S. 126, 127, 134, Vest. m. bei Sch. 5674 f.

kanische, sechs von Tiberius bis Vespasian bekannt sind (Bissinger n. 81), auf ältere Besiedelung sogar schon in keltischer Zeit, schliessen, was bei der günstigen Lage Badenweilers und seinen warmen Quellen nicht verwundert.

Bei Riegel lag eine namhafte römische Ansiedlung, die besonders durch ihre zahlreichen Töpferöfen bekannt ist[1]). Die Gefässreste, darunter sehr viele mit Töpferstempel, welche Schreiber in seiner Arbeit verzeichnet, sind grösstenteils in der städtischen Sammlung zu Freiburg, einzelnes auch in Riegel und Karlsruhe. In Freiburg und Riegel befinden sich mehrere sigillata-Scherben guter flavischer Zeit, die Mehrzahl derselben beginnt aber erst mit dem Ende des I. Jahrhunderts und steht auf der Stufe der Messkircher Funde.

Von Offenburg habe ich bis jetzt keine Scherben gesehen. Es ist zu vermuten, dass in der Nähe von Offenburg, vielleicht bei Elgersweier an der Ausmündung des Kinzigthales in die Rheinebene ein vespasianisches Erdkastell lag. Der bei Offenburg gefundene Grabstein eines Angehörigen der coh. I Thracum (C. I. Rh. 1684, vgl. Zangemeister, Westd. Zeitschr. III. S. 250 Anm. 2 und XI. S. 281) könnte damit in Zusammenhang stehen.

Zahlreicher sind wieder die Funde von Baden-Baden, dem Vorort der civitas Aquensis[2]). Sie befinden sich teils in der dortigen städtischen Sammlung, teils in Privatbesitz. Die älteren, sehr zahlreichen Gefässformen entsprechen denjenigen, die wir von Schleitheim, Hüfingen und Rottweil kennen gelernt haben: es sind ganze Gefässe und Bruchstücke der bekannten schlankeren Urnen mit Schachbrettmuster, schwarze, bläuliche und gelbbraune, ferner Gefässe, wie Koenen T. X. 6, aus glänzender terra nigra, viele Becher- und Schalenstücke aus grauem, geglättetem und geschwärztem Thon, Bruchstücke roher Gefässe der Spät-La Tèneform mit senkrechten Strichen und horizontalen Rillen, von letzterer Art auch feinere aus hartgebackenem, klingendem Thon. Die Krügchen sind meist weiss oder weissgelb mit scharf abgesetztem Hals und Fuss, doch schliessen die Henkel nicht ganz oben am Mündungsrand an. Die älteste terra sigillata ist hellrot glänzend oder siegellackbraun und dünnwandig, darunter manche mit ganz feinen Mustern, die noch in die erste Hälfte des I. Jahrhunderts gesetzt werden könnten.

1) Vgl. H. Schreiber, über d. neuentdeckte röm. Niederlassung zu Riegel, Freiburger Programm 1825 und die röm. Töpferei zu Riegel, Freiburg 1867.

2) Vgl. Rappenegger, Aurelia Aquensis, Mannheimer Programm 1853.

Von Töpferstempeln erscheint öfters auf kleinen Näpfchen of. Calvi und ebenso häufig Vita oder of. Vit[a] (vgl. Dragendorff S. 128, 130 f., Hölder S. 24—26), wie in Rottweil, Schleitheim etc. Von anderen Töpferstempeln erwähne ich C. IN. TVSST (vgl. Sch. 1402 f. Cintusmus?), ferner of. C. N. CE, Germani Ser. (Hölder S. 24, 25 f.), of. Rufini (Drag. S. 132), C. SAL. VS, of. Sar(r . . ., vgl. Hölder, röm. Thongef. S. 25), of. Severi, Silvi patr(ii, vgl. Sch. 5243), T. APIAS, of. Virili(s, vgl. Hölder S. 26) u. a. Auch feine lederfarbene Thonware erscheint, ganz in der Art der terra sigillata, aus weissem Thon, auch gelbbraun gefirnisste mit Reliefblättchen wie Koenen T. XII. 14. 15. 17, auch Formen wie Koenen T. XII. 22 mit feiner Kerbverzierung etc. Spuren gelbbrauner und roter Bemalung finden sich namentlich an den Rändern von Reibschalen. Nach den keramischen Funden besteht also kein Zweifel, dass Baden-Baden zum mindesten schon in vespasianischer Zeit von den Römern bewohnt war. Auch die Münzen lassen dies erkennen, deren aus vorvespasianischer Zeit im ganzen nur acht, von Vespasian allein zehn Stück bei Bissinger n. 127 verzeichnet sind. Auch die in Baden gefundenen Ziegel und Inschriften der coh. XXVI V. C. R., der wir bereits in Vindonissa und bei Zurzach begegnet sind (vgl. oben und Meyer, Mitt. d. ant. Ges. Zürich VII. S. 134 f.), weisen darauf hin, dass die Besetzung Baden-Badens mit dem Vorschieben der römischen Reichsgrenze vom Oberrhein nach dem oberen Neckar zusammenhängt.

Eine Bestätigung dieser Aufstellungen gibt auch eine Anzahl frührömischer Charnierfibeln von Baden, die mehrfach mit Fibeln von Eschenz, Hüfingen und Rottweil übereinstimmen. Ähnliche Fibeln des I. Jahrhunderts sind übrigens auch an andern Orten der Rheinebene gefunden worden (Museum Karlsruhe und Mannheim).

Die besprochenen frühzeitigen Funde sind an verschiedenen Stellen der Stadt, namentlich längs der „Langen Strasse“ und in der Nähe des „Rettich“ erhoben, wo das Kastell der coh. XXVI zu vermuten ist, das hoffentlich bald infolge der Bemühungen des Herrn Architekten Klein gefunden werden wird. Die Häufigkeit der Scherbenfunde, verbunden mit vielfachen Resten der Häuschen selbst, beweist, dass sogleich mit der militärischen Besetzung, wenn nicht schon vor ihr, eine starke Besiedelung statthatte, was besonders den Heilquellen zugeschrieben werden dürfte.

Bei Heidelberg bezw. Neuenheim[1]), wo die Ausmündung des

1) Vgl. K. Christ, d. röm. Militärstation bei Heidelberg, Picks Monatsschrift V S. 299, VI S. 239 f., Hettner, arch. Anzeiger 1896 S. 193.

Neckars in das Rheinthal durch das Kastell der coh. II Cyrenaica gesperrt wurde, kamen im Kastelle selbst nur wenige Scherben zum Vorschein. Unter den von Herrn Baurat Wippermann gesammelten sah ich keinen, der mit Sicherheit noch in vespasianische Zeit datiert werden könnte. Dagegen befinden sich unter den zahlreichen Gefässresten der bürgerlichen Niederlassung, die im archäologischen Institut in Heidelberg aufbewahrt werden, einige wenige Stücke, auch sigillata, dieser älteren Zeit. Die Masse der Scherben und ganzen Gefässe, welche letztere aus Gräbern bei Neuenheim und Heidelberg herrühren [1]), beginnt erst mit der Wende des I. bis II. Jahrhunderts. Dagegen zeigen die Stempel der leg. XXI, welche zusammen mit Stempeln der XIV. und XXII. Legion (letztere ohne p. f.) im Kastell und Badegebäude gefunden wurden, dass die Anlage in das Ende des I. Jahrhunderts fällt, vielleicht in die Zeit zwischen 70—89, in welchem letzteren Jahr die XXI. Legion wahrscheinlich die obergermanische Provinz verliess.

Ähnlich wie bei Heidelberg liegen die Verhältnisse in Ladenburg [2]), dem Vorort der civitas Sueborum Nicretum. Die Funde sind meist in Mannheim, vereinzelte auch in Karlsruhe und Donaueschingen. Auch von Ladenburg sind mir nur wenige sigillata-Scherben bekannt, die noch aus vespasianischer Zeit herrühren könnten, die meisten beginnen erst mit der Zeit um Nerva oder Trajan. Es stimmt dies damit, dass diese civitas den Beinamen Ulpia führt (vgl. Zangemeister, Neue Heidelberger Jahrb. III S. 6). Da Kaiser Trajan nach Eutrop 8, 2 urbes (bezw. civitates) trans Rhenum in Germania restituit, müssen aber solche Gemeinden schon vor ihm vorhanden gewesen sein. Nach Zangemeister sind sie wohl in dem bellum Germanicum, dem Aufstand des Antonius Saturninus 88/89 zerstört worden (anders Asbach, Westd. Zeitschr. III S. 12). Eines der ältesten Gefässe von Ladenburg ist eine graue Graburne mit horizontalem Rande in Donaueschingen, in welcher unter anderm auch zwei Bronzefibeln ähnlich Almgren, Tafel I, 19 gefunden wurden. Unter den Töpfernamen, die Stark S. 23 erwähnt: Bitunus, Constas, Florentinus, Hirius, Priscus, Sacianus, Sedatus kann keiner bis jetzt mit Sicherheit auf flavische Zeit zurückgeführt werden. Dass bei Ladenburg übrigens eine keltische Ansiedlung (Lopodunum) der römischen vorausging, ist

1) Einige Gräberfunde auch in der Karlsruher Sammlung, vgl. E. Wagner, Corrbl. d. Westd. Zeitschr. XIII Nr. 2, 12.

2) Vgl. B. Stark, Bonner Jahrb. Heft 44 und Denkmäler der Kunst und Gesch. Badens 1868 („Ladenburg am Neckar und seine römischen Funde").

bekannt und wird namentlich durch Mittel-La Tènefunde bestätigt (Mus. Karlsruhe).

Der nördliche Teil der hessischen Rheinebene, soweit er zum Vorterrain der Festung Mainz gehört, war schon seit Augustus besetzt, wie die Arbeiten G. Wolffs gezeigt haben.

Die angeführten Funde an Thongefässen und Ziegelstempeln, Münzen und Fibeln bestätigen und erweitern also den aus dem Offenburger Meilenstein wenigstens für den südlichen Teil zu entnehmenden Schluss, dass bereits unter Vespasian die ganze badische Rheinebene in römischem Besitz war. Dieser Periode gehört m. E. auch die mitten durch die Rheinebene führende Strasse an, welche Ammon und Kofler von Strassburg über Hügelsheim, Rastatt, Mühlburg, Graben, Heidelberg, Ladenburg, Gernsheim nach Mainz nachgewiesen haben[1]). Das hohe Alter dieser Strasse wird bewiesen durch die ganze Art ihrer Tracierung, sowie durch einzelne Funde, welche in mehreren sie begleitenden Meierhöfen gemacht sind, vor allem auch durch die Stempel der XIV. Legion bei Reilingen-Hockenheim, welche nach Wolff in die Zeit von 70—83 zu setzen sind[2]). Die Bergstrasse von Offenburg über Bühl, Oos, Ettlingen, Heidelberg ist dagegen etwas jünger; sie wurde nach dem Bühler Meilenstein (vgl. Zangemeister, Westd. Zeitschr. III. S. 237 f.) von Trajan im Jahre 100 zur Verbindung von Mainz mit der Donaustrasse angelegt, nach Zangemeisters wahrscheinlicher Vermutung durch die legio I adi. und legio XI C. (vgl. die Inschrift aus Baden-Baden bei Brambach 1666). Bei Wiesloch, wo die römische Strasse wie öfters von dem mittelalterlichen (und keltischen?), mehr am Fusse der Berge sich hinziehenden Wege abweicht und am Hochgestade hinter der Dornmühle entlang führt, fand ich unmittelbar an der Kreuzungsstelle dieser Strasse mit der römischen Querstrasse Speier-Wiesloch-Wimpfen, die beide in den Äckern wohl erhalten sind, zwei römische Häuschen mit Keller und in denselben vielfach Gefässreste, von denen die ältesten ebenso wie ein in der Nähe aufgedecktes römisches Grab der Wende des I. zum II. Jahrhundert angehören (zwei Töpferstempel des Marcellinus und einer des Antiquus (?)). Die Häuschen scheinen also gleichzeitig mit der Strasse errichtet worden zu sein und bestätigen den obigen Zeitansatz.

---

1) O. Ammon, Korrbl. d. Westd. Zeitschr. IV. 91. VI. 58. VIII. 72, Karlsruher Altertumsverein I. S. 53 f., F. Kofler, Corrbl. d. Westd. Zeitschr. II. 39 [V. 178], VII. 107, vgl. die Karte Westd. Zeitschr. XV. Taf. 2.

2) Westd. Zeitschr. XIV. S. 367 (Fundb. a. Schwaben III. S. 17, K. Baumann).

Für die Annahme, dass die vespasianische Okkupation auch das zwischen Schwarzwald und Odenwald gelegene Neckarhügelland betraf, fehlen bis jetzt in den Funden alle Anhaltspunkte, wiewohl gerade in dieser Gegend viele Meierhöfe ausgegraben sind. Die ältesten Gefässreste, die mir bis jetzt aus diesem Gebiete bekannt sind, stammen aus einer neuerdings von A. Bonnet entdeckten Villa bei Söllingen: eine schwarze Scherbe mit Schachbrettmuster, horizontale Randprofile, geriefte Scherben, ein bemalter Teller, ein sigillata-Teller mit Stempel Justus f., aber auch sie gehen schwerlich über das Jahr 100 hinauf.

Allerdings bezieht Ritterling die Inschrift des Offenburger Meilensteins vom Jahr c. 74 nicht auf die Kinzigthalstrasse, sondern auf eine Strasse über Pforzheim(?)-Cannstatt nach Rätien (Westd. Zeitschr. XII. S. 225). Indess ist in der Richtung Ettlingen-Pforzheim bis jetzt absolut nichts Flavisches gefunden worden, was aber auch auf Zufall beruhen könnte. Allein Ritterlings Hauptbedenken gegen die Kinzigthalstrasse, dass das Gebiet östlich derselben zur Zeit Vespasians noch keine Bedeutung hatte, ist inzwischen durch die Aufdeckung des vespasianischen Kastells Waldmössingen hinfällig geworden. Auch zeigt die Tempelanlage der Diana Abnoba am Schänzle bei Röthenberg[1]), die genau da liegt, wo die römische Strasse die obere Kante des Thalhangs erreicht, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass jene Strasse schon vor 89—96 bestand, aus welcher Zeit ein daselbst gefundener Votivstein des Centurionen Silo an Diana Abnoba nach Ritterlings Datierung (Westd. Ztschr. XII. S. 205 f.) stammt[2]). Die auf dem Offenburger Meilenstein erwähnte Strasse hat also ohne Zweifel von Strassburg über Offenburg durch das Kinzigthal an Waldmössingen vorbei nach Rottweil und weiter an die obere Donau geführt[3]) und ist zum grössten Teil ihres Laufes bereits genau nachgewiesen, jetzt auch in ihrem Aufstieg zum „Schänzle“ bei Röthenberg.

---

1) Vgl. Naegele, Fundber. aus Schwaben III. S. 6 f., IV S. 50, (Schumacher, Beil. z. allg. Zeitg. 1897 Nr. 279).

2) Ueber eine dort gefundene Goldmünze des Domitian vgl. Nestle, Münzfunde S. 62 n. 98. Uebrigens wäre noch näher zu untersuchen, ob nicht ausserhalb des Tempelbezirks noch ein Gebäude für ein militärisches Detachement vorhanden war. Thatsächlich liegen auch in der Nähe auf badischer Seite noch römische Fundamente, doch können sie ebensowohl von einem Oekonomiegebäude herrühren.

3) Herzog vermutet Bonner Jahrb. Heft 102 S. 90, dass sie von Rottweil quer über die Alb nach Hedingen bei Sigmaringen geführt habe. Aber auch die Strasse Rottweil-Spaichingen-Tuttlingen ist wohl römisch. Sie schliesst an die oben erwähnte Donaustrasse Neuhausen-Buchheim-Vilsingen etc. an, die sich durch sigillata-Funde bei Josephslust (Mus. Sigmaringen) u. a. als vespasianisch erweisen lässt.

Die Frage, ob das Neckarhügelland östlich der badischen Rheinebene schon von Vespasian besetzt wurde, steht natürlich im engsten Zusammenhang mit der andern, zu der wir uns nunmehr wenden wollen, wie weit sich die vespasianische Okkupation am obern Neckar gegen Norden erstreckte.

Durch die Grabungen der Limeskommission ist gesichert, dass die Kastelle Waldmössingen und Sulz noch flavischer Zeit angehören. Das Erdkastell von Waldmössingen[1]) ist nach seinen Funden und als Schutzanlage für die Strasse Offenburg-Schänzle-Rottweil sicherlich noch vespasianisch, Sulz[2]) könnte auch erst domitianisch sein, da es ein Steinkastell ist und auf die vielleicht jüngeren Strassen Sulz-Rottweil und Sulz-Binsdorf etc. Bezug nimmt, wiewohl die Scherbenfunde einer Ansetzung unter Vespasian nicht im Wege sind. In beiden Kastellen fanden sich vielfach Scherben der rohen Urnen mit eingeritzter Verzierung, welche uns wiederholt in Anlagen flavischer Zeit begegnet sind. Beide Kastelle sind nach den Gefässresten und Münzen nur kurze Zeit im Gebrauch gewesen, Sulz vielleicht nur bis oder unter Domitian, Waldmössingen bis etwa Hadrian, da es — nun zum Steinkastell ausgebaut — auch zur Deckung der Strassen nach Sulz und Epfendorf diente. Einige spätere Münzen und Scherben stammen aus der bürgerlichen Niederlassung.

Nach Paulus ist Sulz nur Brückenkopf für das noch einmal so grosse Lager in der Altstadt bei Unter-Iflingen, das er für das vespasianische Arae Flaviae erklärt[3]). „Die der Form des Berges folgende Umfassung, welche einen ovalen Raum von etwa 1000 Fuss Länge und 500 Fuss Breite einschliesst, hat nur wenige römische Scherben aus früherer Zeit ergeben, aber auch keine mittelalterlichen zum Vorschein gebracht". Da ich die Befestigung und die Scherben noch nicht gesehen habe, kann ich kein Urteil über dieselben abgeben, doch scheint mir die Form der Umwallung wie bei Rottenburg eher für spätrömische Zeit zu sprechen.

Als nördliche Grenze der vespasianischen Besitzergreifung nimmt bekanntlich Kallee eine Linie vom Schänzle etwa über Sulz entlang dem Nordhang der Rauhen Alb bis Aalen an[4]) (ähnlich K. Miller, Corrbl. der Westd. Zeitschr. VIII. S. 38), aber ohne zwingende Beweise. Neuerdings

1) Der obergerm-rät. Limes des Römerreichs Nr. 61 b (E. Naegele).

2) O. R. L. Nr. 61 a (R. Herzog).

3) Vgl. zuletzt Fundber. aus Schwaben III S. 60 f. und Schwäbische Chronik 8. Jan. 1898.

4) Württ. Vierteljahrsh. XI (1888) S. 90 f.

hat aber W. Nestle (Würt. Vierteljahrsh. IV. (1895) S. 204) einige Bemerkungen zu dieser Frage vorgebracht, die Beachtung verdienen: „Wenn auch Rottweil später als Operationsbasis und Strassenzentrum ohne den Besitz des mittleren Neckars unhaltbar war, so beweist dies doch wiederum nichts dagegen, dass es zunächst als einzelnes Kastrum am oberen Neckar angelegt wurde. Und gerade die Beschaffenheit des Neckarthales, das gleich unterhalb Rottweil sich bedeutend verengt und erst bei Rottenburg sich in eine breitere Ebene verwandelt, konnte die Verteidigung dieses gewissermassen abgeschlossenen Platzes erleichtern. Bei dem Mangel an Inschriften aus der Zeit der Okkupation sind auch die Münzfunde zu beachten. Dabei ist bemerkenswert, dass die Münzreihe von Rottweil höher hinaufreicht als selbst diejenige von Rottenburg, sowie dass gerade von Vespasian an sich die Münzen in Rottweil in Menge einstellen: 66 allein von diesem Kaiser. Rottweil scheint mir demnach auch unter den Neckarkastellen eine Sonderstellung einzunehmen, die es eben seinem höheren Alter verdanken dürfte" und S. 207: „Im Jahre 74 wurde an der Stelle des heutigen Rottweil eine römische Militärstation gegründet und von da an wurde die allmähliche Besetzung des Neckarlandes organisiert und zwar in der Weise, dass man den vom westlich gelegenen Rhein her kommenden Legionen von Süden die Hand reichte und so den Rückzug des Feindes verhinderte; das Hauptergebnis dabei war die Einnahme von Sumelocenna unter Domitian." E. Herzog vertritt dagegen in seinem jüngst erschienenen, interessanten Aufsatz „Zur Okkupation und Verwaltungsgeschichte des rechtsrheinischen Römerlandes" (Bonner Jahrb. Heft 102 S. 83 f.) die Ansicht, dass die Strasse von Offenburg über Rottweil nach Rätien ohne vorangegangene oder gleichzeitige Besetzung des oberen Neckargebietes nicht gedacht werden kann und nimmt in unmittelbarem Anschluss an die von Vespasian ausgeführte Expedition auch die Gewinnung der Remsthalstrasse (Cannstatt-Lorch-Aalen) und selbstverständlich auch die Anlegung einer direkten Strasse von Cannstatt in das Rheinthal an. Sehen wir nun, wie sich diesen Aufstellungen gegenüber die Funde und besonders die keramischen von Rottenburg an neckarabwärts verhalten.

Bei Rottenburg[1]), dem Vorort der civitas Sumelocennensis, ist schon längere Zeit eine kastellartige Anlage auf dem rechten Neckarufer

1) Vgl. v. Jaumann, Colonia Sumlocenne 1840 und zwei Nachträge 1855 und 1857, Mommsen, Corrbl. d. Westd. Zeitschr. V 197, K. Holzherr, Zur Vorgeschichte der Stadt Rottenburg.

in der „Altstadt“ festgestellt[1]), die aber nach Lage und Form offenbar ein spätrömisches refugium ist[2]). Herzog will zwar in einem noch erhaltenen Erddamm den Rest eines Erdkastelles aus der ersten Zeit der Okkupation sehen und bringt damit zwei in der Nähe gefundene Münzen des Otho und Trajan in Zusammenhang, indessen erscheinen diese Anhaltspunkte sehr fraglich, umsomehr als ein Graben fehlt und auch bei Unter-Iflingen Erddamm und Steinwerk verbunden ist. Dagegen ist nicht ausgeschlossen, dass ein älteres Kastell an einer andern Stelle, etwa auf dem linken Ufer in der Nähe der Stadt, noch zu suchen ist. Dass in Rottenburg nicht Stempel der XI. Legion, sondern der VIII. und XXII. gefunden werden, giebt an und für sich natürlich keinen chronologischen Anhalt.

Unter den Resten von Thongefässen, die sich in der Stuttgarter Staatssammlung und in der städtischen Sammlung in Rottenburg befinden (vgl. auch v. Jaumann, Colonia Sumlocenne), sah ich schlechterdings nichts, was sich noch sicher in vespasianische Zeit datieren liesse. Von den in Rottweil so zahlreich vertretenen sigillata-Gefässen wie Hölder, Thongefässe von Rottweil, Taf. XXI [2] trifft man auch kein Scherbchen. Die ältesten hier erscheinenden Typen weisen deutlich auf das Ende des I. Jahrhunderts hin; ausgenommen ist vielleicht ein kleines Näpfchen der Stuttgarter Sammlung, das aber ebensowohl domitianischer als vespasianischer Zeit angehören kann. Unter den Gefässen aus gewöhnlichem Thon könnten allerdings einige Stücke in Stuttgart, namentlich ein schönes, schwarzglänzendes Ürnchen und ein frühzeitiges Krügchen, noch aus dieser Zeit stammen, müssen es aber nicht. Auch unter den von K. Miller, die römischen Begräbnisstätten in Württemberg S. 42 f. aufgeführten Funden, sowie unter dem bei den Reichslimesgrabungen gewonnenen Scherbenmaterial begegnet nach Mettlers Angabe nichts Vespasianisches, wiewohl das letztere Material noch nicht genügend durchgearbeitet ist. — Von römischen Fibeln sind mir nur zwei Weiterentwicklungen von Spät-La Tèneformen mit ausgebildeten Kopfbalken und Sehnenhaken in Stuttgart sowie die bei Jaumann Taf. XXIV. 6 abgebildete Fibel bekannt, die dem Ende des I. Jahrhunderts angehören. Die beiden Fibeln Jaumann, Taf. XXIV. 18 und 19 stammen aus der Früh-La Tènezeit. Die Schnallenfibel Taf. XV. 2 ist uns zwar ähnlich in den Fundstätten vespasianischer Zeit am Oberrhein begegnet, sie hat sich

1) Westd. Zeitschr. III S. 337 f. (Herzog-Kallee), Württ. Vierteljahrsh. IX S. 135 (Kallee), Limesblatt Nr. 18 S. 512 f. (Herzog).

2) Vgl. auch Hettner, Kölner Vortrag S. 5.

aber jedenfalls länger gehalten; auch gleicht die Form nicht ganz der oben besprochenen.

Auch in Köngen[1]) ist nichts gefunden, was auf vespasianische Zeit hinwiese. Wohl mit Recht sagt K. Miller, die römischen Begräbnisstätten in Württemberg: „Die Bedeutung von Köngen als Kulturstätte dürfte etwa in die Zeit zwischen den Jahren 100—250 n. Chr. eingegrenzt sein". Die Funde in Stuttgart, namentlich zahlreiche Töpferstempel (Miller S. 18) stammen allerdings fast ausschliesslich aus Gräbern, aber auch im Kastell scheint nach Mettlers Auskunft nichts in der Art der älteren Rottweiler Funde zum Vorschein gekommen zu sein. Das Kastell ist nach Hettner ein reguläres und hat vielleicht lediglich als Schutz des dortigen Strassenknotenpunktes gedient[2]).

In Cannstatt, wo gleichfalls das Kastell nunmehr durch die Limeskommission untersucht ist[3]), schnellen die Münzen allerdings schon mit Vespasian namhaft empor (Augustus 2, Caligula und Nero je 1, Vespasian 7, Titus 1, Domitian 8, Nerva 3, Trajan 12), und auch unter den Gefässresten aus der bürgerlichen Niederlassung (Mus. Stuttgart) befinden sich zwei gelbrote sigillata-Schalen und eine Scherbe, die wohl noch bis Domitian hinaufreichen. Auch eine schwarze, mit drei horizontalen Rillen verzierte Urne ähnlich Koenen Taf. X. 6 und eine Charnierfibel schliessen sich diesen ältern Funden an, während zwei andere Bronzefibeln im Typus der ältesten „Augenfibeln" und eine emailierte Charnierfibel schon etwas jünger sind. Unter den im Kastell selbst gemachten Funden, soweit sie in der Turnhalle in Cannstatt aufbewahrt werden, sah ich keine älteren Sachen, vielmehr beginnen sigillata- und gewöhnliche Thonware um die Wende des I. Jahrhunderts; die Randstücke sind noch horizontal, schräg oder leicht wulstig. Allerdings befindet sich noch Manches im Privatbesitz, von dem mir nur ein Teil zu Gesicht kam, auch könnte das Fehlen älterer Gefässreste aus dem Kastell auf Zufall beruhen, wie auch vom Neuenheimer Kastell mir keine älteren Scherben bekannt sind, obwohl es nach den Ziegelstempeln noch vor Trajan angelegt wurde. Unter den ältesten Töpferstempeln begegnet öfters Satto, der sich auch in Neckarburken findet.

---

1) Vgl. Kallee, Württ. Vierteljahrsh. IX S. 140 f., K. Miller, d. röm. Kastelle in Württemberg 1892 S. 13 f.

2) Kölner Vortrag S. 5, Arch. Anz. 1896 S. 190.

3) Hettner, Arch. Anz. 1894 S. 6, Kapff-Haug in der Oberamtsbeschreibung 1895, Kapff, Limesblatt S. 418 n. 112.

Ist einmal der Anschluss des rätischen Limes älterer Zeit an die Neckarlinie gefunden, so werden sich dadurch noch sicherere Anhaltspunkte für Cannstatt ergeben. Die bis jetzt vorliegenden Funde nötigen indess nicht mit der zeitlichen Ansetzung über Domitian hinaufzugehen, trotz der sieben Vespasian-Münzen.

Ueberblicken wir noch einmal die Funde von Sulz bis Cannstatt, so machen sie im einzelnen und in ihrer Gesamtheit einen entschieden etwas jüngeren Eindruck als diejenigen der Linie Rottweil bis Zurzach, ein Unterschied, welcher bei der im Ganzen gleich starken Ausgrabungsthätigkeit auf beiden Strecken wohl kaum auf Zufall zurückzuführen sein dürfte. Auch der Einwand, dass im nördlichen Teile die älteren Spuren mehr verwischt sein könnten durch spätere intensivere Bewohnung, hält kaum Stand, da die Münzreihen von Rottweil, Hüfingen und Schleitheim auch für die späteren Perioden der römischen Herrschaft reges Leben an diesen Orten voraussetzen lassen. Dazu kommt noch der Umstand, dass aus dem ganzen Landstrich westlich der Linie Sulz-Cannstatt bis an den Schwarzwald m. W. kein römischer Fund vespasianischer Zeit gemacht wurde, während doch im südlichen Teil auch abseits der Peutinger-Strasse[1]) solche nachgewiesen werden konnten. So ist es wohl auch kein Zufall, dass wir nicht im Stande waren, auf der Linie Ettlingen-Pforzheim-Cannstatt und weiter nördlich im Neckarhügelland Spuren vespasianischer Zeit zu entdecken.

Sprechen so die bisher vorliegenden Erscheinungen dafür, dass die Okkupation des Gebietes von Sulz neckarabwärts bis Cannstatt erst unter Domitian erfolgte, so gemahnen doch einige der erwähnten älteren Cannstatter Funde zur Vorsicht und erheischen weitere Beobachtungen in dieser Richtung. Dagegen dürfen wir mit aller Bestimmtheit sagen, dass die neuerdings allgemeiner auftretende Ansicht, dass bereits Vespasian die Reichsgrenze von Süden zum mindesten bis in die Linie Cannstatt-Lorch vorgeschoben habe, durch die Funde sich bis jetzt nicht beweisen lässt.

Dem Einwande, dass die Strasse von Rottweil nach Rätien die Eroberung des obern Neckargebietes auch nördlich von Sulz voraussetze, stellen wir die Frage entgegen, wie war dann die Remsthalstrasse in vespasianischer Zeit möglich, da der Neckar von Cannstatt abwärts sicher erst nach Vespasian besetzt wurde?

---

1) Vgl. auch den Stempel der leg. XI von Fischbach (E. Wagner, Fundber. aus Schwaben IV S. 10).

Diese letztere Thatsache ergiebt sich aus der Betrachtung der Funde aus den Limeskastellen von Cannstatt bis Wörth am Main, von welchen Wahlheim, Neckarburken, Oberscheidenthal sowie die meisten kleinen Odenwaldkastelle im Limeswerk bereits publiziert sind.

Bei den ältesten Gefässen von Wahlheim (O. R. L. Nr. 57, A. Mettler) ist hervorgehoben, dass sie dem Ende des I. oder der Wende vom I.—II. Jahrhundert angehören (S. 15). Besonders deutlich zeigt dies auch eine Urne aus gelbrotem Thon mit horizontalem Rande sowie ein Krügchen mit stark geriefter Mündung, beide in der Stuttgarter Sammlung. Sigillata vespasianischer oder domitianischer Zeit fehlt.

In Neckarburken[1]), wo ziemlich viel Scherbenmaterial gewonnen wurde, fand sich durchaus nichts Vespasianisches, nicht einmal die erwähnte, noch etwas ältere sigillata, der wir in Rottenburg und Cannstatt begegnet sind. Die ältesten Gefässreste von Neckarburken sind schwarze Urnenscherben mit Schachbrettmuster oder solche mit aufgesetzter Thonschlickverzierung (vgl. Kastell Neckarburken S. 33 und Tafel IV). Wurden diese auch ausserhalb des älteren Kastelles gefunden, so kamen doch auch innerhalb desselben mehrfach Randstücke gleicher Urnen zum Vorschein (vgl. Tafel IV), die das gleichzeitige Vorkommen derselben im Kastelle sichern. Am Rheine würde man diese Urnen mit Schachbrettmuster und Schlickverzierung im allgemeinen um die Mitte des I. Jahrhunderts ansetzen, hier im Dekumatenland geht dies aber schlechterdings nicht, wie datierbare Funde beweisen.

Am zahlreichsten finden sich Gefässe mit jener Verzierung in der Rheinebene. Auf dem Atzelberg[2]) bei Ilvesheim wurde in einer schwarzen Urne mit senkrechtem Rande etwa der Form Koenen T. XVI. 8 eine eiserne Spät-La Tène-Fibel des Nauheimer Typus und eine wenig abgegriffene Münze des Hadrian gefunden. Die Technik der wohl geglätteten Urne, besonders auch die Ausführung der quadratischen Schraffierungen ist noch so vorzüglich, dass ich kaum an so späte Zeit glauben würde, wenn nicht in den benachbarten Gräbern mehrfach graurötliche Urnen mit wagrechten oder leicht aufgebogenen Rändern (gleichfalls mit Hadriansmünzen) zum Vorschein gekommen wären, die auch anderwärts zusammen mit ersteren Urnen beobachtet wurden. Natürlich wird ein älteres Stück auch öfters länger im Gebrauch gewesen sein. Aus Gräbern von Walldorf befinden sich gleichfalls in Mannheim eine

1) O. R. L. Nr. 53 und 53[1] (K. Schumacher).

2) Vgl. Corrbl. d. Westd. Zeitschr. XI S. 243 und Westd. Zeitschr. IV S. 367, Fundber. aus Schwaben III S. 17 (K. Baumann), Funde in Mannheim.

schwarze, geglättete Urne etwa der Form Koenen T. X. 10 (aber mit wagrechtem Rande) und eine graue Urne mit schwarzen Bändern etwa der Form Koenen T. X. 22 mit Schrägrand, ebenso ein Krügchen und Napf, die sämtlich mit dem Schachbrettmuster, wenn auch in weniger sorgfältiger Weise, verziert sind. Nach den sonstigen Thongefässen und einer Charnierfibel beginnt das Gräberfeld mit dem Ende des I. Jahrhunderts. Von Dossenheim an der Bergstrasse besitzt das Mannheimer Museum eine schwarze Urne ähnlich Koenen T. XVI. 8 mit halbkreisförmig aufgesetzter, weisser Schlickverzierung und ein ganz ähnliches Gefäss aus einem Grabe bei Mainz. Auch in Heidelberg-Neuenheim sind henkellose, aus Spät-La Tèneformen entstandene Krügchen mit jener Verzierung gefunden; sie zeigen einen schlechten schwarzen Überzug. Eine Scherbe aus einer Villa des Neckarhügellandes ist schon oben erwähnt, weitere Bruchstücke sind verzeichnet bei E. Wagner, Veröffentl. d. Karlsruher Sammlungen und des Altertumsvereins II T. IV von Wössingen. Fundstücke mit gleicher Verzierung lieferte auch eine villa in der Nähe von Neckarzimmern (vgl. Westd. Ztschr. XV. S. 9 f.): eine schmutzig gelbe Urne der Form Koenen T. X. 3, nur etwas plumper und mit wulstigem Schrägrand, und einen ziemlich grossen Krug von rotem Thon mit weissem Überzug. Auf derartigen Krügen scheint sich jenes Ornament besonders lange gehalten zu haben, denn ich fand sie in zahlreichen Bauten des badischen Limesgebietes, auch aus jüngerer Zeit. An der äusseren Linie ist eine schwarze, schlecht gefirnisste Scherbe aus Osterburken (Mus. Karlsruhe), eine Scherbe aus Öhringen (Kastell Öhringen S. 24 T. IV C [2]), sowie ein kleiner, schmutzig grauer Topf in Jagsthausen (Sammlung im Schloss) zu erwähnen, die alle jene (wenn auch weniger sorgfältig gearbeitete) Verzierung haben. Diese Beispiele, namentlich aber die drei Stücke von der vorderen Limeslinie, zeigen deutlich, dass die Gefässe mit Schachbrettornament sich wenigstens in Süddeutschland länger gehalten haben, als für ihre eigentliche Heimat, die Rheinlande, meist angenommen wird. Doch sind auch aus den Rheinlanden eine Anzahl Funde bekannt, die für jene Gegenden ein längeres Bestehen dieses Typus wahrscheinlich machen (vgl. Hettner, zur römischen Keramik in Gallien und Germanien S. 172 f., Koenen, Gefässkunde S. 76, 151). Die spätere Zeit giebt sich natürlich durch Veränderungen der Form kund. Die älteren Urnen der badischen Rheinebene kommen den älteren rheinischen noch ziemlich nahe an Schlankheit der Form, der eigentümlichen Glättung, der bläulich schwarzen Färbung etc., die späteren Urnen werden dagegen immer mehr bauchig und nähern sich den Formen der anto-

ninischen Zeit. Dieser Wechsel lässt sich deutlich auch an den Randprofilen verfolgen: die älteren sind schräg und gegen das Ende oft etwas zugespitzt, allmählich werden sie aber mehr horizontal, schräg wulstig oder leicht eingedällt. Auch die Technik wird immer schlechter und die Verzierung roher, die Glättung begegnet seltener und die Schwärzung geschieht oft durch einen schlecht anhaftenden Firniss. Die Neckarburkener Stücke gehören noch nicht zu den spätesten Erscheinungen dieser Art, doch werden sie ganz in das Ende des I. Jahrhunderts oder in den Anfang des II. Jahrhunderts zu setzen sein.

Auf gleicher Entwicklungsstufe stehen die aus einem Keller stammenden Funde eines Meierhofes bei Neckarzimmern: eine schmutzig gelbe Urne wie Koenen T. X. 1, auch mit ähnlicher Verzierung, aber etwas plumper (mit wulstigem Schrägrand), ferner mehrere Urnen, deren Formen schon mehr denen der antoninischen Zeit gleichen, mit wulstigem Schrägrande oder eingedälltem Rande, der aber noch nicht herzförmigen Querschnitt zeigt, ferner eine ziemlich gut erhaltene sigillata-Schale und verschiedene Scherben. Sie beweisen, dass auch in diesem Gebiete die Meierhöfe den militärischen Anlagen auf dem Fusse folgten, wahrscheinlich gleichfalls vielfach von Veteranen angelegt, da auch in einer Villa bei Neckarmühlbach und Oedheim Militärziegel zur Verwendung kamen.

Nicht ohne Interesse sind auch die Gefässreste aus einem Häuschen bei Duttenberg a. d. Jagst[1]); es liegt wenige Schritte vom Beginn der römischen Jagstbrücke entfernt, unmittelbar am Kolonnenweg und dürfte wohl aus der ersten Zeit der Erstellung dieser Linie herrühren. Die ältesten Gefässformen stimmen vollständig überein mit den oben beschriebenen aus einem Kellerchen bei Wiesloch, das an der im Jahre 100 von Trajan angelegten Bergstrasse liegt. Das Scherbenmaterial von Oberscheidenthal (O. R. L. Nr. 52) ist zwar etwas dürftiger, führt aber zu den gleichen Ergebnissen wie das von Neckarburken. Terra sigillata und terra nigra vespasianischer oder domitianischer Zeit fehlt vollständig. Die ältesten Randprofile der Urnen (vgl. Taf. I Fig. 6) stimmen mit den besprochenen ältesten Typen von Neckarburken überein. Das gleiche gilt von den zahlreichen Ziegelstempeln der VIII. Legion (vgl. auch Kastell Wahlheim Taf. III. 23, 24).

Die Thonware der kleinen Odenwaldkastelle (Schlossau, Hesselbach, Würzberg etc.) gehört im wesentlichen späterer Zeit an, da die meisten oder alle derselben erst unter Antoninus Pius erbaut wurden, wie die

1) Vgl. Fundber. a. Schwaben V. S. 30 f.

Bauinschriften des Ostkastells von Neckarburken und des Kastellchens bei Trienz zeigen. In dem Kastellchen Hainhaus (O. R. L. Nr. 47, F. Kofler) fand sich allerdings „ein sehr interessantes Randstück einer frühzeitigen Urne aus terra nigra, innen hellgrau, aussen graublau, an der noch ein kleiner Rest der bekannten schachbrettartigen Verzierung erhalten ist" (Taf. 1 Fig. 14). Es stimmt durchaus mit den erwähnten ältesten Scherben von Neckarburken überein und giebt, da das ausgegrabene Kastellchen nach der Analogie von Neckarburken-Ost wohl antoninisch ist, vielleicht einen Fingerzeig, dass beim Hainhaus ausser diesem antoninischen Numeruskastell noch eine ältere Befestigung anzunehmen ist. Die weite Entfernung von Oberscheidenthal bis Wörth verlangte auch in der mit Zwischenkastellen in dieser Gegend etwas sparsameren vorantoninischen Zeit wohl noch 1—2 Stationen[1]).

Das Resultat, zu dem die Durchmusterung der keramischen Funde führte, dass die Kastelle von Cannstatt bis Wörth erst ganz am Ende des I. oder Anfang des II. Jahrhunderts, also wohl unter Trajan, angelegt wurden, wird auch durch die eigenartige Konstruktion der älteren Wachtürme dieser Linie bestätigt. Nur auf dieser Linie finden sich nämlich Türme aus Trockenmauerwerk mit ausgesparten Ecken, in welchen die Eckpfosten eines Holzgerüstes eingefügt waren[2]), während am rätischen Limes, im Taunus und am Rhein für die älteste Periode nur Blockhäuser oder Holztürme ohne Trockenmauer nachgewiesen sind. Da sich aber für den rätischen und rheinischen Limes aus Schriftstellernachrichten und Scherbenfunden erschliessen lässt, dass sie unter Domitian erbaut wurden, ergiebt sich also für den Odenwaldlimes wegen Verschiedenartigkeit bezw. Verbesserung der Turmkonstruktion mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachdomitianische Entstehung.

Keine präzisen Anhaltspunkte für Datierung dieser Linie geben die Grabsteine mit Darstellung von Totenmahlen von Obernburg (Westd. Zeitschr. IX Taf. X) und Schlossau (Westd. Zeitschr. XV Taf. 9 Fig. 1), da die ähnlichen Funde von Waldmühlbach (Corrbl. d. Westd. Zeitschr.

---

1) Kofler nimmt im Limesblatt Nr. 19 an, dass genau an der Stelle der späteren Steinkastelle ursprünglich Erdkastelle lagen, deren Barackenschutt sich noch vielfach unter dem späteren Erdwall finde, doch wäre ein genauerer Nachweis wünschenswert.

2) Vgl. Anthes-Soldan, Limesblatt Nr. 17, 125 und Jakobi, Westd. Zeitschr. XIV S. 147 f. Im Taunus kommen allerdings beide Arten von Türmen, die einfachen Holztürme und die mit Trockenmauerfundament versehenen vor. Es hat also hier in nachdomitianischer Zeit im Anschluss an die Errichtung der Main-Neckarlinie auch ein Ausbau oder eine Erneuerung eines Teiles der Taunuslinie stattgefunden.

III n. 146) und Murrhardt (O. R. L. Nr. 44 S. 11) zeigen, dass dieser Typus auch nach Errichtung der vorderen Linie im Dekumatenland noch vorkam, also vielleicht länger als am Rheine, wiewohl er sich schwerlich über die Zeit der Antonine erstreckte [1]).

Die Vorschiebung der Main-Neckargrenze in die Linie Miltenberg-Lorch hat noch in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts, wohl schon unter Hadrian, stattgefunden. Dafür sprechen die bereits erwähnten Gefässreste mit Schachbrettmuster von Osterburken, Jagsthausen, Öhringen und die beiden Totenmahle von Waldmühlbach und Murrhardt. Ferner finden sich unter den Scherben von Osterburken, Öhringen etc. noch ziemlich zahlreich Randprofile von Urnen mit horizontalem [2]) oder aufwärts gebogenem und leicht eingedälltem Rande, welche in der Antoninenzeit immer mehr dem herzförmigen Profile weichen, wie die zahlreichen Scherben des Ostkastells von Neckarburken zeigen (vgl. Taf. V). Auch unter den Töpfernamen lässt sich bereits eine ganze Reihe als vorwiegend der I. Hälfte des II. Jahrhunderts angehörig erweisen. Die älteste datierte Inschrift dieser Linie von Jagsthausen stammt allerdings erst aus der Zeit des Antoninus Pius.

Eine Bestätigung dieser Datierung giebt die jetzt auf der ganzen Linie Miltenberg-Lorch geglückte Auffindung von Holztürmen unter oder neben den jüngeren Steintürmen [3]). Wenn dabei auffällt, dass diese Türme nur aus Holz bestehen, während die etwas älteren an der Odenwaldlinie bereits auf einem Trockenmauerfundament ruhen, so lässt sich diese Erscheinung vielleicht mit dem guten Sandsteinmaterial des Odenwalds erklären, während an der vorderen Linie meist Kalkstein vorkommt. Da die Holztürme der Odenwaldlinie nach mehreren Inschriften bereits unter Antoninus Pius durch massive steinerne Türme ersetzt wurden, möchte man diesen Zeitpunkt auch für die Errichtung der Steintürme der vorderen Linie annehmen, indessen lassen die in diesen Türmen gemachten Scherbenfunde, soweit sie mir bekannt sind, auch eine Ansetzung unter Marc Aurel und selbst noch unter Commodus zu. Vielleicht ist es kein Zufall, dass in der untersten Kulturschicht eines Stein-

1) Vgl. d. Untersuchungen Hammerans, Westd. Zeitschr. IX. S. 190.

2) Bei den geradlinigen Randprofilen ist zu unterscheiden, ob sie Urnen oder sog. Kumpen (Näpfen) angehören. Die der ersteren verschwinden im allgemeinen mit der Antoninenzeit, die der letzteren halten sich noch lange, wie die zahlreichen Funde von Neckarburken-Ost und aus dem Anbau des Kastells Osterburken zeigen. Die Angabe „geradlinige Randprofile" allein giebt also keinen chronologischen Anhalt.

3) Vgl. Limesblatt Nr. 19 S. 534 f. (Schumacher) und Nr. 26 S. 740 f. (Sixt).

turms bei Osterburken eine Commodusmünze gefunden wurde. Der genaue Vergleich der Scherbenfunde von verschiedenen Strecken dürfte wohl auch hierüber noch sichereren Aufschluss bringen.

Dass unter Commodus an der vorderen Linie wieder gebaut wurde, zeigen mehrere Inschriften des Kastell-Anbaus von Osterburken (Limesbl. Nr. 24 S. 667), welche diesen in die Jahre 185—192 datieren. Es kann diese Erweiterung des Kastelles auf lokalen Vorgängen beruhen, ebensowohl aber auch mit einer allgemeineren Truppenverschiebung zusammenhängen. Ein eigentümliches Zusammentreffen ist es jedenfalls, dass die Scherben und Münzen des Ost- oder Numeruskastells Neckarburken mit dem Ende des II. Jahrhunderts aufhören, wie ich Kastell Neckarburken S. 33 namentlich durch Vergleich mit den Scherben des datierten Anbaus von Osterburken nachgewiesen habe, und dass auch in den anderen kleinen Odenwaldkastellen keine späteren Funde vorkommen[1]). Es wird dies schwerlich Zufall sein, lässt sich vielmehr am besten damit erklären, dass die Brittonen um diese Zeit an die vordere Linie vorgezogen wurden, wo sie für verschiedene Kastelle (Miltenberg, Öhringen, Welzheim) inschriftlich bezeugt sind. Klarheit darüber werden wir erhalten, wenn es gelingt, für Öhringen und Welzheim die ungefähre Erbauungszeit der dortigen jüngeren Kastelle aus den Gefässresten festzustellen. Doch hatte ich bis jetzt keine Gelegenheit, diese Scherben daraufhin anzusehen.

Wie lange der Limes in unserer Gegend dem Andrange der Germanen Stand gehalten hat, wissen wir noch nicht genau, doch scheint bald nach der Mitte des dritten Jahrhunderts eine Unterbrechung eingetreten zu sein, wie namentlich die Münzen und Fibeln erkennen lassen (vgl. Kastell Osterburken S. 5 und S. 34). Wenn späterhin die römischen Münzfunde sich wieder mehren, so kann dies mit vereinzelten, auch litterarisch überlieferten Vorstössen der Römer zusammenhängen. Herzog vermutet sogar (Limesblatt 18 S. 513), dass die Umwallung von Rottenburg erst aus dem Ende des III. Jahrhunderts stammt nnd dass damals vielleicht zugleich mit der Befestigung der Rheinlinie von Basel bis zum Bodensee auch der obere Neckar wieder besetzt wurde. Auch hierüber wird das Scherbenmaterial noch manchen Aufschluss geben können.

---

1) Abgesehen von einzelnen, nichts beweisenden Münzen, die von bürgerlichen Niederlassungen herrühren können. Ueberhaupt sind die Funde in diesen kleinen Odenwaldkastellen im Vergleich zu ihrer oft noch recht guten Erhaltung ziemlich dürftig und machen nicht den Eindruck längerer Besetzung.

Ich hoffe, dass unsere Darlegungen gezeigt haben, eine wie wichtige Ergänzung unseres litterarischen und epigraphischen Materials die Gefässreste bilden. Vereinzelte Scherben beweisen natürlich im allgemeinen auch nicht viel mehr wie vereinzelte Münzen, in grösserer Menge aber und namentlich von auseinanderliegenden Stellen gesammelt, vermögen sie uns oft ein zuverlässiges Bild der geschichtlichen Entwicklung des betreffenden Ortes zu geben. Mögen sie deshalb allenthalben bei Ausgrabungen und Gelegenheitsfunden die gebührende Aufmerksamkeit finden und nicht wegen ihrer Unscheinbarkeit auf die Seite geworfen werden.

Zur Chronologie des Bakchylides.

Von

Anton Baumstark.

Die neugefundenen Gedichte des Bakchylides sind naturgemäss in erster Linie ein Gegenstand textkritischer Bearbeitung. Daneben bieten sie der Erforschung der *μέτρα* und der *μῦθοι*, in der die alte *γραμματική* das fundamentale Geschäft des Erklärers poetischer Texte sah, einen reichen Stoff. Endlich wird auch zur ästhetischen Würdigung des wiedererstandenen hellenischen Sängers noch manches Wort hin und her gesprochen werden. Schon haben sich ja, Gott Lob, gegen eine frostige Ueberkritik, die jede warme Herzensfreude an der *μελίγλωσσος Κηΐα ἀηδών* im Keime zu ersticken drohte, bemerkenswerte Stimmen aufrichtiger und liebevoller Anerkennung erhoben[1]).

An keine dieser Hauptaufgaben der werdenden Bakchylides-„Philologie" wagen sich die folgenden Blätter. Sie bescheiden sich, das junge Geschenk der aegyptischen Erde unter dem Gesichtspunkte der Frage zu behandeln, ob irgend etwas und was wir aus ihm für die Chronologie des Dichters und seiner Gedichte lernen können. Wir müssen uns allerdings von vornherein auf einen sehr geringen positiven Ertrag der Erwägungen gefasst machen, die sich nach dieser Richtung hin anstellen lassen. Die Worte des Dichters enthalten keine — uns verständlichen — Anspielungen auf Ereignisse der Zeitgeschichte. Das unschätzbare Hilfsmittel, das ihm hier und dort ein paar Brocken auf das *ὑπόμνημα* des Didymos zurückgehender Scholiastenweisheit sein würden, muss der Erklärer des Bakchylides entbehren — in einer Art zum Glück, damit wir's wieder einmal recht tief empfinden, was wir

1) Vgl. Blass, *Praefatio* S. XVI ff. Inama, *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett. Ser.* II vol. XXXI S. 20. Jurenka S. VIII—XIV seiner Ausgabe, etwa. auch Weil, *Journal des Savants* 1898, 13 und T. R(einach), *Revue des ét. gr* XI, no. 41, 20.

an dem letzten Nachhall antiker Gelehrsamkeit doch immer haben verglichen mit aller selbstgefälligen Schlauheit der Neueren. Die Ansätze der Chronographie endlich bedürfen, wie es ja die Regel ist, weit mehr der Aufklärung durch die Texte, als dass sie uns über die Texte aufklärten. Aber schon die Grenzen unseres Wissens abzustecken, so enge sie sein mögen, hat seinen eigenen Reiz und seinen eigenen Wert. Est quaedam etiam nesciendi ars. — Ja, selbst wo uns die Erkenntnis von Thatsachen bereits versagt ist, mag es noch nicht nutzlos sein, wenigstens die Möglichkeiten zu überdenken.

Wir beginnen mit der „Ueberlieferung", mit den drei *ἀκμαί*-Daten des Eusebios.

Der früheste Ansatz, auf Ol. 78[1]) —, 1 nach Hieronymus, 2 nach der armenischen Uebersetzung — ist in der Hauptsache heute vollkommen durchsichtig. Er beruht auf Gedicht III, das den olympischen Wagensieg Hierons feiert. Dieser fällt in Ol. 78, 1. Im darauf folgenden Jahre starb Hieron. Möglich, dass einfach der letzte und zugleich der conventionellen Wertschätzung nach glänzendste Sieg des königlichen Gönners der Datierung des Clienten zur Grundlage diente. Möglich auch, dass es das Todesjahr Hierons war, in das man die *ἀκμή* des Bakchylides setzte. An den vom Schatten der ewigen Nacht schon Berührten wendet sich ja des Sängers Lied. Den mit Gewalt am Leben Hängenden, dessen stolzes, von tückischer Hoffnung betrogenes Herz sich gegen das allgemeine Menschenloos aufbäumt, soll es trösten, eine Antwort geben auf die schmerzliche Frage, die sich in der Seele des von qualvoller Krankheit gepeinigten treuen Verehrers der Götter regen mochte: *ὑπέρβιε δαῖμον, ποῦ θεῶν ἐστιν χάρις*; Die Kroisosgeschichte mit ihrem lauten Preis des göttlichen Erbarmens, das noch keinen Frommen je ganz im Stiche liess, und ihrer versteckten Hindeutung auf die heroischen Ehren, die im Tode den Herrn von Syrakus erwarteten, wie sie nach Diodoros XI 53, 2 dem Herrn von Akragas thatsächlich zu Teil wurden, Apollons ernste Mahnung (v. 78 ff.):

1) Ein Abklatsch dieses Ansatzes ist es, wenn Suidas sagt (I 550): *ὁ δὲ* (nämlich *Διαγόρας*) *καὶ τῇ λυρικῇ ἐπέθετο, τοῖς χρόνοις ὢν κατὰ* (corr. Bernhardy aus *μετὰ*) *Πίνδαρον καὶ Βακχυλίδην, Μελανιππίδου δὲ πρεσβύτερος, ἤκμαζε τοίνυν οη' ὀλυμπιάδι.* Die Zeitbestimmung nach Olympias 78 hat sogar womöglich erst Hesychios Illustrios aus seinem Eusebios beigefügt. Auch das quid pro quo des *Chronicon Paschale* S. 304 ist aus diesem Ansatz entstanden. Das lehrt die Nachbarschaft der Angabe *Ἡρόδοτος ἱστοριογράφος ἐγνωρίζετο*, die gleichfalls aus Ol. 78 nach Ol. 74 verschlagen ist. Vgl. *Eusebii chronic. libri duo ed.* Schöne II 102 f.

θνατὸν εὖντα χρὴ διδύμους ἀέξειν
γνώμας ὅτι τ' αὔριον ὄψεαι *μοῦνον ἀλίου φάος*
χὤτι πεντήκοντ' ἔτεα *ζωὰν βαθύπλουτον τελεῖς*

und die an sie geknüpften Betrachtungen, die emphatische Versicherung (v. 92 f.): *Ἱέρων, σὺ δ' ὄλβου κάλλιστ' ἐπεδ⟨είξ⟩ω θνατοῖς ἄνθεα,* — das alles lässt über die Absicht des Dichters keinen Zweifel. Es wäre sehr wohl denkbar, dass diese Absicht irgendwo in der späteren Litteratur eine Art novellistischen Spiegelbildes gefunden hätte, an das sich dann die chronologische Bestimmung anknüpfen konnte. Schon die Thatsache, dass der Papyrus d. h. die alexandrinische *διόρθωσις* gerade das jüngste Gedicht an die Spitze der drei Hieronoden stellte, giebt zu denken und ist vielleicht aus einer besonderen litterarischen Celebrität dieses Poëms zu erklären. Im Dialog des 4. Jahrhunderts haben Hieron und der Kreis von Dichtern und Schöngeistern, denen sein Hof eine zweite Heimat gewährte, eine gewisse Rolle gespielt.[1]) Wäre es unwahrscheinlich, dass in dieser Sphäre irgend einer den Leser auch an das Schmerzenslager des Totkranken geführt und gleichzeitig — der Himmel weiss, in welchem Zusammenhange — des letzten Liedes gedacht hätte, das ihm einer seiner poetischen Lobredner widmen durfte? — Die Behandlung, die der *ἐπίνικος* des Simonides auf Skopas im platonischen Protagoras findet, war gewiss nicht das einzige Beispiel von Bezugnahme auf die lyrische Dichtung in einem Dialog. Wenn sie, was man für wahrscheinlich halten mag, das erste war, so ist sie doch sicher nicht das letzte geblieben. *Συμπόσιον* und *ἀπολογία* Xenophons und noch manches Andere lässt erkennen, wie man die Treffer platonischer Kunst zu kopieren suchte.[2])

Die zweite Angabe des Eusebios setzte Bakchylides in Ol. 82, 2 zusammen mit Telesilla, Praxilla und Kleobulina. Von vornherein wahrscheinlich ist es, dass zwei dieser Dichterinnen nur um der dritten Willen gerade in dieses Jahr gesetzt wurden. Welches ist Diejenige, auf die der Ansatz ursprünglich zielt? — Kleobulina d. h. die *πατρόθεν* genannte Eumetis, die Tochter des Kleobulos aus

1) Vgl. Hirzel, *Dialog* I 170 und mit Bezug auf Bakchylides Crusius bei Pauly-Wissowa II 2794. Ergänzend verweise ich auf Stellen wie Cicero de nat. deor. I 22, 60 (Hieron und Simonides), Athen. XIV 656 c (dieselben bei einem *δεῖπνον*), Plutarch apophtegm. reg. et imper. Hieron 4 (H. und Xenophanes von Kolophon). Vielleicht nehmen sogar schon Aristoteles *περὶ ῥητορικῆς* II 16 und Ps.-Platon ep. II (an Dionysios) 311a auf diese Litteraturschicht Bezug.

2) Vgl. das Verhältnis der Anterastai zum Charmides oder des Theages zum Laches, in gewissem Sinn etwa auch das des Kleitophon zum „Staate."

Lindos, der unter die *ἑπτὰ σοφοί* gezählt wurde, und dem das 5. Jahrhundert das Epigramm auf der Grabstele des Midas zuschrieb,[1]) gehört in eine weit ältere Zeit. Daran kann gar nicht gezweifelt werden. Die Sikyonierin Praxilla aber scheint den — allerdings dürftigen — Resten ihrer Dichtungen nach frühestens ins 4. Jahrhundert gehören zu können.[2]) So bleibt neben Bakchylides als ernsthaft zu nehmende Prätendentin für die *ἀκμή* in der Mitte des 5. Jahrhunderts Telesilla übrig und sie mag in der That eine jüngere Zeitgenossin des Keërs gewesen sein. Denn was Pausanias II 20, 8, Plutarchos *γυναικῶν ἀρεταί* 8 und Polyainos VIII 22 von der Heldenrolle zu berichten wissen, die sie im spartanisch-argeïschen Kriege des Kleomenes gespielt hätte, ist schon darum sehr verdächtig, weil Herodotos VI 76 ff. davon noch nichts weiss. Aber selbst gesetzt den Fall, es habe in Argos eine Ueberlieferung gegeben, der zu Folge in den Kämpfen mit Sparta die Frauen unter Führung einer Telesilla die Verteidigung der Stadt übernommen hätten, und gesetzt den Fall, dieser Ueberlieferung habe eine historische Thatsache zu Grunde gelegen, — immer war die Gleichsetzung der Heldin jenes Kriegsabenteuers mit der Dichterin gewiss eine junge Combination. Wer möchte dafür bürgen, dass sie, ins Blaue hinein ratend, das Richtige getroffen habe? — Und jetzt eröffnen die neuen Gedichte wieder eine interessante Perspektive, allerdings nur mittelbar, so fern sie einen Irrtum bezüglich der politischen Gesinnung des Bakchylides unmöglich machen, der früher nahe genug lag. Plutarchos *περὶ φυγῆς* 14 berichtet bekanntlich, dass Bakchylides, aus der Heimat verbannt, in der Peloponnes gelebt und gedichtet habe. Er berichtet eine zweifellose Thatsache. Denn, wie die Bemerkung lehrt, dass die Musen gleich anderen auch dem keïschen Dichter gerade *τὰ κάλλιστα τῶν συνταγμάτων ..... φυγὴν λαβοῦσαι σύνεργον ἐπετέλεσαν*, hing die Tradition von seiner Verbannung mit einem bestimmten und zwar einem von der ästhetischen *χρίσις* besonders geschätzten Gedichte des Bakchylides zusammen, in dem dieser sich als aus dem Vaterlande verwiesen und in der Peloponnes

1) Das ist gesichert durch Simonides frgm. 57: *τίς κεν αἰνήσειε νόῳ πίσυνος Λίνδου ναέταν Κλεόβουλον* u. s. w.

2) Der *Adonis* (frgm. 2) war ein hexametrisches *ἐπύλλιον* ganz in der Art der Alexandriner. Das Gleiche hat vielleicht von *Achilleus* (frgm. 1) zu gelten, wo *τὸν* für *τέον* höchst wahrscheinlich ist. Die Citationsweise Hephaistions *ἐν διθυράμβοις ἐν ᾠδῇ ἐπιγραφομένῃ Ἀ.* stünde nicht im Wege, wäre aber freilich interessant. Auch der Klang der *παροίνια* ist jung, besonders in dem frgm. 3 (in Asklepiadeen). Allerdings giebt andererseits auch das vorsichtige *ἐκ τῶν εἰς Πράξιλλαν ἀναφερομένων* in *schol. Rav. Aristoph. Thesmoph.* 529 zu denken.

lebend einführte, — etwa einer Dichtung zum Preise seiner neuen Heimat, in welcher der Verbannte deren gastfreundlichen Sinn erheben mochte, den er selbst erfahren habe. Weshalb aber hatte der Dichter Keos verlassen müssen? Die Insel war ein treues Mitglied des attischen Bundes. Wer, von ihr vertrieben, in der Peloponnes ein Asyl suchte, konnte sein Schicksal durch λαχωνισμός verdient zu haben scheinen und wirklich hat Wilamowitz vor Jahren[1]) den Schluss gezogen, der Dichter sei ein Feind Athens gewesen. Heute wissen wir, dass dieser Schluss falsch ist. In Gedicht XVII (XVI, Blass) erscheint Bakchylides als der eigentliche προφάτας der philathenischen Gesinnung seiner Heimat. Ein Glanzpunkt in der Kretafahrt des attischen Nationalhelden ist es, wovon die χοροὶ Κηΐων zum Preise des Apollon — vielleicht bei seinem Tempel in Karthaia an dem dort begangenen Fest der Pythien[2]) — singen. Gedicht X (IX) feiert einen athenischen Sieger. Gedicht XII (XIII) gedenkt v. 160 ff. (193 ff.) der Verdienste Athens als Erzieherin zu athletischer Tüchtigkeit. Gedicht XIX (XVIII) endlich ist geradezu für Athen gedichtet und nicht mit innerem Widerstreben: das lehrt die herzliche Wärme, mit der von den πολυήρατοι ὄλβιαι Ἀθᾶναι gesprochen wird, denen ein besonders herrliches Gewebe des Lieds gebühre. Was immer es sei, das den Dichter von der Heimatinsel vertrieb, nicht, weil er ein Feind, sondern obgleich er ein Freund Athens war, hat er sie verlassen. Der φιλαθήναιος aber, der als Verbannter im zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts in der Peloponnes eine Zufluchtsstätte suchte, kann sie füglich nur in Argos gefunden haben, — in der Stadt der Telesilla. Lag hier etwa der Ausgangspunkt für die chronologische Verbindung des Dichters und der Dichterin? Liess man die Argiverin Telesilla den Unterricht des in ihrer Vaterstadt als Verbannter weilenden Bakchylides geniessen, wie man die Thebanerinnen Korinna und Myrtis zu Lehrerinnen ihres grossen Landsmannes Pindaros machte?

Freilich eine zweifelnde Frage ist wieder das Aeusserste, bis zu dem wir kommen. Vollends mit dem dritten Ansatze auf Ol. 87, 3 ist gar nichts anzufangen. Er geht wie der erste auf Bakchylides allein und immerhin möglich ist es ja, dass hinter der angeblichen ἀχμή das Todesjahr versteckt ist. Aber es ist gewiss nicht wahrscheinlich.

---

1) *Hermes* XX, 68 f.

2) Vgl. Athen. X 456 f. Antonin. Liber. 1. Pridik, *De Cei insulae rebus.* 124 f. 133. Auch an Vortrag durch einen keïschen Chor auf Delos liesse sich besonders wegen der Epiklese Δάλτε denken. Vgl. den Ἀριστοπείθης Ἐρασικλείους χορηγήσας παισὶν εἰς Δῆλον in der Inschrift Pridik 14 Ab 34 f., a. a. O. 87, 124.

Gedicht V — nächst dem ersten Theseuslied entschieden die Perle des Papyrus — geht, wie wir sehen werden, auf einen Sieg in Ol. 76; es könnte spätestens auch auf einen solchen in Ol. 77 bezogen werden. Gleichviel! Nach dem was der Muse des Bakchylides überhaupt zu erreichen vergönnt war, ist das nicht die Arbeit eines Anfängers. Und wem — mit Recht — ästhetische Beurteilung eine schlechte Grundlage für chronologische Folgerungen zu sein scheint, der lese v. 9 ff.

ἢ σὺν χαρίτεσσι βαθυζώνοις ὑφάνας ὕμνον ἀπὸ ζαθέας
νάσου ξένος ὑμετέραν πέμ- πει κλεεννὰν ἐς πόλιν.

Wollte man auch *ἀπὸ ζαθέας νάσου ξένος* mit einander verbinden, immer würde doch *πέμπει* jeder anderen Erklärung unübersteigliche Hindernisse in den Weg legen als der einfachsten und einzig natürlichen, dass der Dichter das Lied von anderswoher nach Syrakus sendet, dass er sich nicht am Hofe Hierons aufhielt, als er es dichtete, und doch war er bereits *ξένος* dieses Hofes. Er ist nicht unter der Schaar derer gewesen, von denen Pindaros Ol. 76 oder 77 sang (Olymp. I 16 f.):

οἷα παίζομεν φίλαν
ἄνδρες ἀμφὶ θαμὰ τραπέζαν.

Aber er hatte schon früher die Gastfreundschaft des sikelischen Herrschers genossen. Wer schon vor 476, spätestens vor 472 in die engsten Beziehungen zum glänzendsten Fürstensitze in Hellas getreten war und erst 431 gestorben wäre, der hätte ein gutes Recht in den Listen der *μακρόβιοι* zu figurieren, an denen die Curiositätenkrämerei griechischer Spätzeit ihr kindliches Vergnügen hatte. Aber Bakchylides' Name hatte hier keine Stelle. Mag man über argumenta ex silentio noch so geringschätzig denken, hier, wo eine Lieblingsspielerei späterer Halbwissenschaft in Frage kommt, muss das vollständige Schweigen der Ueberlieferung uns wenigstens vorsichtig machen.

Von den chronographischen Ansätzen wenden wir uns zu den Gedichten selbst. Unter ihnen sind nur vier, die unmittelbar — oder, richtiger gesagt, durch Vermittelung des Pindaros und seiner alten Erklärer — eine Datierung zulassen, die Pytheasode XIII (XII) und die Hieronoden III—V.

Der von Bakchylides verherrlichte Sieg des Pytheas aus Aigina im *παγκράτιον* zu Nemea hat auch durch Pindaros in *Nem.* V eine dichterische Verklärung gefunden. Nach der conventionellen Chronologie der pindarischen Gedichte könnte er spätestens der nemeïschen Feier von Ol. 74, 2 = 483 angehören. Denn — so pflegt man zu

rechnen — auf den nemeischen Sieg des Pytheas folgten zwei isthmische Siege seines jüngeren Bruders Phylaikidas, von Pindaros *Isthm.* V und VI besungen, von denen erst der zweite frühestens bei der nächsten isthmischen Feier nach der Schlacht bei Salamis d. h. Ol. 75, 2 = 479 errungen sein kann, weil nur das auf ihn bezügliche Lied *Isthm.* V v. 48 ff. dieser Schlacht rühmend gedenkt. Das Missliche einer solchen mehr bequemen als bestechenden Logik fällt in die Augen. Ich muss gestehen, dass mir weit eher die neuerdings durch Blass[1]) vertretene Ansicht plausibel erscheint, es sei ganz im Gegenteil mit Rücksicht darauf, dass der *μέγιστος πόλεμος* zwischen Athen und Aigina nach Herodotos VII 145 erst unmittelbar vor dem Einbruch des Xerxes in Hellas durch die gemeinsame Gefahr aller erstickt wurde, schon der Sieg des Pytheas, zu dem der junge Aiginete durch einen athenischen Lehrer ausgebildet wurde, nach 480 zu setzen. Mag es selbst denkbar erscheinen, dass noch vor Beendigung des Kriegszustandes jener Unterricht stattgefunden oder doch begonnen habe, schlechthin unglaublich ist es, dass während der Dauer offener Feindseligkeiten zwischen beiden Staaten in Aigina das Lob gesungen worden sei, das sowohl Pindaros v. 49 als auch Bakchylides v. 160 (193) ff. der Stadt der Athene spendet. Zu mehr als einem ungefähren Ansatze kommen wir freilich bei der einen wie bei der anderen Erwägung nicht.

Auf bestimmte Jahre lassen sich dagegen die Gedichte für Hieron fixieren, obwohl Einmütigkeit in der chronologischen Behandlung selbst dieser vorläufig nicht zu erwarten ist. Ueber jeden Zweifel erhaben ist auch hier nur das bereits als Ausgangspunkt weitergehender Vermutungen benützte Datum des III. Gedichtes, Ol. 78.

Schon die Datierung von V stösst auf Schwierigkeiten. Hieron hat in Olympia dreimal gesiegt,

τεθρίππῳ μὲν ἅπαξ, μουνοκέλητι δὲ δίς.

Das ist gesichert durch das von Pausanias VIII 42, 9 erhaltene Epigramm des Siegesdenkmals, das nach dem *ἅρματι*-Siege Ol. 78 die Meisterhand des Onatas und Kalamis für den inzwischen aus dem Leben abgerufenen Fürsten schuf. Die beiden *κέλητι*-Siege werden in den Scholien zu *Olymp.* I. auf Ol. 73 und 77 fixiert. Auf den ersten derselben bezog die antike Erklärung das von Aristophanes an die Spitze der pindarischen *ἐπίνικοι* gestellte Lied. Dass hier etwas nicht richtig ist, hat man von jeher sehen müssen. *Olymp.* I feiert den König

1) *Praefatio* S. LIV f.

Hieron, ist also erst nach Ol. 75,3 entstanden, in welchem Jahre, wie wir durch Diodoros XI 38 d. h. Timaios wissen, Hieron seinem Bruder Gelon in der Herrschaft folgte. Zwei Wege lassen sich einschlagen, um aus der Zwickmühle der Pseudoüberlieferung heraus zu kommen, und beide sind in der That eingeschlagen worden. Entweder man hält an dem Datum Ol. 73 für Hierons ersten olympischen Sieg fest, bezieht aber *Olymp.* I auf den zweiten in Ol. 77, oder man lässt die Verbindung von *Olymp.* I mit dem ersten Siege unangetastet, ändert dagegen das Datum dieses Sieges, indem man mit OF für *ογ'* herstellt *ος'*, so dass die olympischen Siege des syrakusanischen Fürsten auf drei Olympienfeiern unmittelbar nacheinander fallen, Ol. 76, 77, 78. Was ist das Richtige? — Ich dächte, wir sollten keinen Augenblick schwanken. Wer Ol. 76 für Ol. 73 setzt, der verbessert einen Abschreiberfehler, der Art sich Tausende und mehr finden. Wer *Olymp.* I auf Ol. 77 verschiebt, der zeiht die alexandrinische Philologie einer unverantwortlichen Dummheit oder eines unverantwortlichen Leichtsinns. Denn soviel, als heute ein Student im ersten Semester, hätte auch ein Aristophanes oder Didymos noch sehen sollen: dass Ol. 73 für das von ihnen als *κάλλιστον τῶν ᾀσμάτων ἁπάντων*[1]) eingeschätzte Werk des grössten hellenischen Lyrikers ein um rund 10 Jahre zu früher Ansatz ist. Entweder irgend ein librarius hat sich in einer Zahl verschrieben oder die antike Erklärung der pindarischen Gedichte ist keine Bohne wert. — Die Wahl kann nicht schwer fallen, um so weniger als auch inhaltlich *Olymp.* I selbst für Ol. 77 übel passen würde. Ol. 76, 1 gründete nach Diodoros XI 49 Hieron Aitna. Es war kein Ereignis von alltäglicher Bedeutung, als die dorische Tyrannis ihre Hand auf Katane legte, die Stadt der jonischen Chalkidier, die aus der Heimat nach Leontinoi verpflanzt wurden, und man empfand es auch nicht als ein solches. Aischylos und, wie es scheint, noch ein zweiter Dichter brachte in einer Tragödie der neuen Gründung seine Glückwünsche dar[2]). Hieron selbst liess sich, um sie zu ehren, noch lange Jahre nachher in Delphoi an heiliger Stätte als aitnaischen Bürger bezeichnen und damals verfehlte auch Pindaros nicht die Schöpfung des Königs durch *Pyth.* I im Liede zu erheben — 470 wie sich zeigen wird. Zwei Jahre früher

1) Vgl. Lucian. Gall. 7.

2) *Αἰτναῖαι* und *Αἰτναῖαι νόθοι.* Vgl. *vita Aeschyli* 8: *ἐλθὼν τοίνυν εἰς Σικελίαν Ἱέρωνος τότε τὴν Αἴτναν κτίζοντος ἐπεδείξατο τὰς Αἰτναίας οἰωνιζόμενος βίον ἀγαθὸν τοῖς συνοικίζουσι τὴν πόλιν.*

sollte er ihrer mit keinem Worte gedacht haben? — So unglaublich es ist, es muss jeder daran glauben, der *Olymp.* I erst auf den Sieg von Ol. 77 bezieht. Und mehr! Ol. 76,3 erfocht Hieron nach Diodoros XI. 51 seinen glänzenden Sieg über die Etrusker bei Kyme. Pindaros müsste die herrlichste Ruhmesthat seines Helden schon zwei Jahre, nachdem sie vollbracht war, totgeschwiegen haben, wenn *Olymp.* I nicht dem ersten olympischen Erfolge Hierons gelten soll. Ist aber das pindarische Gedicht Ol. 76,1 zwischen der olympischen Feier und den Gründungsfestlichkeiten von Aitna-Katane entstanden, so bleibt freilich noch immer die Frage offen, ob das V. Gedicht des Bakchylides gleichfalls auf den ersten oder ob es seinerseits nun auf den zweiten *κέλητι*-Sieg Hierons in Olympia geht.

Bleibt sie wirklich offen? Kaum. Auch Bakchylides erwähnt weder die Gründung von Aitna noch die Schlacht bei Kyme. Selbst wenn man sagen wollte, der jonische Dichter habe kaum Grund gehabt, der dorischen Colonisation auf alt jonischer Landmark zuzujubeln, selbst wenn man den Keër Bakchylides für empfindlicher halten wollte als den Athener Aischylos, das Schweigen über die Rettung des vorgeschobensten hellenischen Postens in Italien vor der Vernichtung durch die *βάρβαροι* bliebe unverständlich. Anderes kommt hinzu. Bakchylides sagt ausdrücklich (v. 40 f.), dass das siegreiche Rennpferd *Φερένικος* bereits früher *Πυθῶνι ἐν ἀγαθέᾳ* gesiegt habe. Er würde einen früheren olympischen Sieg also gewiss auch erwähnt haben. Ein solcher müsste aber angenommen werden, wenn hier der Sieg von Ol. 77 gefeiert sein sollte. Denn, dass *Φερένικος* bereits Ol. 76 in Olympia mit Erfolg lief, bezeugt *Olymp.* I v. 18. Das ist durchschlagend und wir brauchen nicht noch die Frage zu erörtern, ob das Pferd, das spätestens schon 478 in Delphoi gesiegt hatte, füglich noch 472 imstande gewesen wäre, seinem Herrn das *γλαυκὸν Αἰτωλίδος ἄνδημ' ἐλαίας* zu erwerben. Auf die Homonymie zweier verschiedener Pferde wird man sich im Ernst nicht herausreden wollen, und so bleibt es schliesslich gewiss dabei, dass Bakchylides V wie *Olymp.* I auf Hierons ersten olympischen Sieg Ol. 76 geht, mag auch hier und dort vorläufig noch anders gerechnet werden.

Wahrscheinlich wird eine allgemein anerkannte Datierung für Gedicht V sogar noch früher erreicht als für Gedicht IV. Denn bei diesem ragt die unglückliche Frage der Pythiadenzählung in die Chronologie des Bakchylides herein. Freilich im Grunde sollte es nachgerade keine Frage mehr sein, dass die „*correctio*" Boeckhs ein verfehltes Unternehmen war. Pausanias X 7,3, sagt man, beruht auf der monumen-

talen *ἀναγραφή* der pythischen Siege in Delphoi, und darum stösst man das übereinstimmende Zeugnis der Pindarexegese und der Chronographie über den Haufen. Die litterarische Bearbeitung jener *ἀναγραφή* galt nach Diogenes Laërtios V 26 d. h. nach Hermippos[1]) in Alexandreia als ein Werk des Aristoteles, — genau mit ebensoviel Recht und Unrecht natürlich als die Bearbeitung der olympischen *ἀναγραφή* oder der attischen *διδασκαλίαι*. Ein Werk der aristotelischen Schule war sie sicher. Nach den aristotelischen *διδασκαλίαι, νῖκαι Διονυσιακαί* oder, wie immer der genaue Titel des Buches gewesen sein mag, datierte die alexandrinische Philologie die Stücke der Dramatiker. Daran zweifelt niemand. Billigerweise sollte auch niemand daran zweifeln, dass sie nach den aristotelischen *Πυθιονῖκαι* oder *Πυθιονικῶν ἔλεγχοι* die pythischen *ἐπίνικοι* der Lyriker datiert habe[2]). Auf „Aristoteles" geht die Rechnung der Pindarscholien zurück. Nach ihm richtete sich zweifelsohne auch die Chronographie, im 3. Jahrhundert v. Chr. im *Marmor Parium*, wie im 3. Jahrhundert n. Chr. bei Sextus Julius Africanus, dem Eusebios sein Agonistisches verdankt, wie man von der *Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή* her weiss. Ist es wahrscheinlicher, dass „Aristoteles" oder dass Pausanias nach dem monumentalen Material arbeitete? Darüber hat man sich zu entscheiden, und die Arbeitsweise des älteren *περίπατος* einerseits, die Arbeitsweise des Pseudo-Reisenden in seiner Studierstube andererseits ist uns genügend bekannt, um die Entscheidung zu einer leichten Sache zu machen. Schon diese litteraturgeschichtliche Erwägung hätte verhindern sollen, dem Periegeten eine Quelle anzusinnen, auf die sich nicht einmal der sonst nicht allzu bescheidene alte Sünder selbst beruft.

Aber auch wer die Sache unter dem historischen Gesichtspunkt der Geschichte des ersten heiligen Krieges betrachtet, muss Pausanias Unrecht geben. Es verlohnt sich kaum mehr der Mühe nach den Ausführungen O. Schroeders[3]) nochmals hierauf zurückzukommen. Gleichwohl mag es mit einigen wenigen Worten geschehen. Die Feier der Pythien war ursprünglich eine ennaëterische; später ist sie eine penteterische geworden. Das Anfangsjahr der jüngeren Penteteris ist das dritte Jahr einer Olympiade, als Anfangsjahr der älteren Ennaëteris haben wir das

1) Vgl. Susemihl, *Aristoteles über die Dichtkunst* S. 17 f. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles* S. 44—52.

2) Um so weniger als sich auch noch wenigstens drei namentliche Citate erhalten haben: schol. Olymp. II 87. Pyth. VI inscr. Isthm. II inscr.

3) *Philologus* LIII, 716—728.

dritte Jahr einer ungeradzahligen Olympiade zu unterstellen[1]). Die erste schon nach vollendetem vierten Jahre abgehaltene Festfeier muss also in das dritte Jahr einer geradzahligen gefallen sein. Denn naturgemäss vollzog sich der Uebergang von der älteren zur jüngeren Sitte so, dass man bei einer ennaëterischen Feier den Beschluss fasste, zum nächsten grossen Feste sich nicht erst nach acht, sondern schon nach vier Jahren zu versammeln. Nun stimmen in einem Pausanias, die chronographische und die Ueberlieferung der Pindarscholien offenbar überein, darin, dass seit Ol. 49, 3 die Feier eine penteterische war. Die Frage kann nur sein, ob das Fest von Ol. 49, 3 selbst bereits nach dem penteterischen, oder ob es noch nach dem ennaëterischen Cyklus berechnet war. Haben wir das Letztere anzunehmen, so fiel die nächstfrühere Pythienfeier in Ol. 47, 3 und die Feier von Ol. 48, 3, an die Pausanias glauben machen will, gehört ins Land der Fabel. Die im letzten Grunde gewiss auf die aristotelischen *Πυθιονῖκαι* zurückgehende Ueberlieferung in der *ὑπόθεσις Πυθίων* das *Marmor Parium* und Strabon IX 3 § 10, der natürlich nur sich versehen und vom *ἀγὼν στεφανίτης* das berichtet hat, was er vom *χρηματίτης* hätte berichten sollen, kennen eine besonders denkwürdige Pythienfeier vor Ol. 49, 3. Es ist diejenige, welche die Amphiktyonen unter Führung des Thessaliers Eurylochos nach der Eroberung von Kirrha veranstalteten. Sie muss nach dem *Marmor Parium* auf Ol. 47, 2 angesetzt werden. Sie war also eine ausserordentliche, eine *instauratio ludorum*, wie Schröder zweifellos richtig erkannte. Mögen nun die Feiern damals ennaëterische oder penteterische gewesen sein, in jedem Falle war das unmittelbar folgende Jahr dasjenige eines ordentlichen Festes. Also noch im letzten Jahre eines Cyklus, an dessen Anfang die Feier nicht oder doch nicht ungestört und in der dem Gotte willkommenen Weise begangen worden war, erheischte frommer Sinn die Nachholung des Versäumten. Das ist in hohem Grade lehrreich. Nach Schröders einleuchtender Erklärung der zwei sich scheinbar widersprechenden Scholiastenangaben in der *ὑπόθεσις Πυθίων* folgte auf die Eroberung Kirrha's noch ein Guerrillaskrieg von sechsjähriger Dauer (*μετὰ δέ χρόνον ἑξαετῆ καταγωνισαμένων τῶν μετὰ τοῦ Ἱππίου τοὺς ὑπολελειμμένους τῶν Κιρραίων*) und einige Jahre nach dessen Beendigung (*ὕστερον* verdorben aus *Χ ἔτεσιν ὕστερον*) der *στεφανίτης ἀγών*. Wer die Worte des Scholiasten aufmerksam liest, erkennt sofort, dass dieser die Siegesfeier des Hippiaskrieges bildete,

1) Vgl. A. Mommsen, *Delphika* S. 125. 151.

wie der *χρηματίτης* von Ol. 47, 2 die Siegesfeier des Eurylochoskrieges. Wenn man mit dieser Siegesfeier bis Ol. 49, 3 = *Δαμασίου ἄρχοντος* wartete — eine Zeitbestimmung, bezüglich deren wieder alle unsere Quellen mit Einschluss des Pausanias übereinstimmen — dann ist klar, dass es diesmal einer *instauratio ludorum* nicht bedurfte, nicht für die sicher Ol. 47, 3 fällige und nicht für eine in Ol. 48, 3 zu unterstellende Feier. Und doch muss der Guerrillaskrieg, den Hippias beendigte, noch einmal den Frieden des Heiligtums gestört haben. Denn wozu sonst überhaupt die Siegesfeier beim Heiligtum? Nach Ol. 48, 3 kann diese Störung nicht erst stattgefunden haben, denn in diesem oder dem folgenden Jahre — je nachdem man den *ἑξαετὴς χρόνος* versteht — erreichte der Krieg sein Ende. Hätte sie aber vor Ol. 48, 3 stattgefunden, so hätte das gerettete Heiligtum schon in diesem Jahre seine Dankes- und Siegesfeier zu begehen gehabt, wenn anders in es überhaupt ein pythisches Fest fiel. Die Erzählung, wie sie in der *ὑπόθεσις Πυθίων* nach Aristoteles vorliegt, hat zur unerlässlichen Voraussetzung, dass dies nicht der Fall, dass erst Ol. 49, 3 die letzte ennaëterische und damit nach unten hin die erste penteterische Feier begangen wurde. Wir müssen sie oder wir müssen die „erste *πυθιάς*“ des Pausanias verwerfen.

Wir müssen das Letztere thun, weil auf der einen Seite schlechterdings nicht ersichtlich ist, wie die Erzählung der *ὑπόθεσις* hätte entstehen sollen, wenn sie nicht auf gesunder historischer Tradition beruht, und auf der anderen jeder, der nur will, sich überzeugen kann, ja muss, was den Irrtum des Pausanias erklärt. Es ist die Eigentümlichkeit seiner Quellen. Ich beschränke mich darauf es kurz auszusprechen, was mir der Sachverhalt zu sein scheint. Mögen dann andere nachrechnen, wie viele Wahrscheinlichkeit meine Hypothese hat.

Die Darstellung, die der Perieget von der Geschichte des pythischen Festes giebt, lässt deutlich zwei grundverschiedene Stücke unterscheiden. Das eine ist eine Sammlung ausnahmslos undatierter Notizen über sagenhafte Ereignisse aus der frühesten Periode des *ἀγὼν μουσικός* in Delphoi, von der angeblichen Begründung durch Apollon bis in das Homerisch-Hesiodeische Zeitalter (VII 2. 3). Das andere giebt unter Anführung der jeweiligen ersten Sieger eine auf Pythiaden ausgerechnete chronologische Uebersicht der seit Ol. 49,3 in den *ἀγὼν γυμνικός* neu aufgenommenen Kampfesformen (VII 6 Ende — 8). Dass beide Stücke verschiedener Quelle entstammen, liegt zumal bei dem einschneidenden Unterschied des ganzen Tones auf der Hand. Dort bildet eine litteratur- oder richtiger gesagt — musikgeschichtliche, hier eine chronographische Quelle

die Grundlage.[1]) In einem Mittelstück (VII 4—6) sind die beiden Quellenauszüge ineinander verbohlt. Der — ziemlich ausschliesslich — musikgeschichtliche Inhalt weist nach der einen, die chronologische Fixierung nach der anderen Seite hin. Denn eine strenge Datierung gab die musikgeschichtliche Quelle für die hier berührten geschichtlichen Siege zweifellos ebensowenig als für die ihrer Natur nach zeitlosen sagenhaften. Etwas wie ein unbestimmtes *ὅτε χρηματίτην* (beziehungsweise *πρῶτον στεφανίτην*) *τὸν ἀγῶνα ἔθεσαν οἱ Ἀμφικτυόνες* und das erhaltene ebenso vage *δύο τὰς ἐφεξῆς ταύτης πυθιάδας*, das war alles, was sich von dieser Seite Pausanias an chronologischem Material darbot. Die genaue Zeitangabe *τῆς δὲ τεσσαρακοστῆς ὀλυμπιάδος καὶ ὀγδόης, ἣν Γλαυκίας ὁ Κροτωνιάτης ἐνίκησε* u. s. w. gehört mit den Auszügen aus der chronographischen Quelle zusammen, in denen sie an den Worten *ὀλυμπιάσιν ὕστερον πέντε ἢ Δαμάρετος Ἡραιεὺς ἐνίκησεν* eine schlagende Parallele findet. Beide Daten zusammengenommen beleuchten nun aber sofort hell die Anlage dieser zweiten Quelle. Es war ein nach Olympiaden die Ereignisse zusammenstellendes Handbuch, den *Ὀλυμπιάδες* Phlegons nahe verwandt, nicht notwendig mit ihnen identisch, aber auch nicht notwendig von ihnen verschieden. Dass in einem solchen die von Pausanias ausgeschnittenen Angaben über die Entwickelung des pythischen *ἀγών* füglich unmittelbar zu den dritten Jahren der betreffenden Olympiaden gemacht sein könnten ohne Erwähnung der Pythiadennummer, ist unbestreitbar. Dass sie in der That so und nicht anders gemacht waren, wurde die Veranlassung zu dem Irrtum des Periegeten und wird umgekehrt jetzt durch diesen bewiesen. Um ein Beispiel anzuführen: Pausanias las zu Ol. 70, 3 — d. h. 5 Olympiaden nach dem Siege des Damaretos — zwar allerdings registriert, dass in diesem Jahre in Delphoi zuerst im *ὁπλίτης δρόμος* certiert worden sei und dass *ἐπ' αὐτῷ Τιμαίνετος ἐκ Φλιοῦντος ἀνείλετο τὴν δάφνην*; dass aber Ol. 70, 3 gerade mit Pyth. 23, 1 zusammenfalle, ist lediglich seine Kombination, die auf dem beruhte, was er zu Ol. 49, 3 gefunden hatte. Was dies war, können wir aus den Worten des *Marmor Parium* entnehmen: *ἀφ' οὗ στεφανίτης ἀγὼν πάλιν ἐτέθη* u. s. w. Wie wir heute auf der Marmortafel des dritten Jahrhunderts v. Chr., las Pausanias in seinem chronographischen Handbuch die Feier von Ol. 49, 3 als ein *πάλιν τεθῆναι* des *ἀγών* bezeichnet. Was

---

1) Das Musikgeschichtliche stammt im letzten Grunde vielleicht aus Semos von Delos *περὶ παιάνων*. Als *παιᾶνες* bezeichnet ja Strabon a. a. O. ausdrücklich die von den *κιθαρῳδοί* beim *ἀγὼν ὁ ἀρχαῖος* vorgetragenen Lieder.

diese Ausdrucksweise will und wollte, lehren die Abschreiber der Eusebioschronik.[1]) *Ἴσθμια καὶ Πύθια πρώτως ἤχθη μετὰ Μελικέρτην* beziehungsweise *Νεμέα πρῶτον ἠγθη ἀγὼν ὑπ' Ἀργείων μετὰ τὸν ἐπ' Ἀρχεμόρῳ* sagt Synkellos und genau entsprechend drücken sich Hieronymus und der armenische Uebersetzer aus. Das *πάλιν* entspricht dem *πρῶτον . . . μετὰ*. Die historische Begründung des *ἀγών* d. h. seine erste von einer *ἀναγραφή* der Sieger festgehaltene Feier erschien gegenüber seiner mythischen Begründung als eine Wiederaufnahme. Auch Schröder hat das nicht erkannt und deshalb hinter dem *πάλιν* den Nachhall einer *instauratio ludorum* gesucht. Pausanias hat es nicht erkannt und deshalb, was auf seinem Standpunkt um keinen Deut schlimmer war, aus der Pythias, in der *στεφανίτης ἀγὼν πάλιν ἐτέθη*, eine *δευτέρα πυθίας* gemacht. Von der Ersetzung des ennaëterischen durch den penteterischen Cyklus hatte er ebensowenig eine Ahnung als, wie der Augenschein lehrt, von dem Uebergang der Festleitung von den Delphiern an die Amphiktyonen. War die *δεύτερα πυθίας* Ol. 49, 3 fixiert, so musste er die *πρώτη*, die, wie er annahm, dem *χρηματίτης ἀγών* seiner musikgeschichtlichen Quelle gleichzusetzen war, mit Notwendigkeit vier Jahre früher legen, nach Ol. 48, 3, d. h. in die Olympiade, *ἣν Γλαυκίας ὁ Κροτωνιάτης ἐνίκησε*, wie er wieder dem chronographischen Handbuch entnahm. Er that es und rechnete von dem so erschlossenen Ausgangspunkte der Zählung alle späteren Pythiaden aus, mit anderen Worten, er setzte alle nach Ol. 49, 3 von der chronographischen Quelle ihm gebotenen Ereignisse zwar mit dieser in die richtigen Olympiaden, aber um eine Pythiade zu spät an. Darum war es ein Kampf gegen Windmühlen, wenn Böckh[2]), um die Auctorität des Periegeten zu stützen, auf die Thatsache der Uebereinstimmung seiner Pythiadenrechnung mit der Olympiadenrechnung hinwies. Denn in der That hat — um auf das frühere Beispiel zuückzukommen — Pausanias nicht die 23 ste Pythiade mit dem Siege des Timainetos in eine falsche Olympiade, wohl jedoch Ol. 70, 3 mit jenem Siege in eine falsche Pythiade gesetzt.

Man wende nicht gegen diese ganze Deduction ein, schon das chronographische Handbuch müsse die *πρώτη πυθιάς* in Ol. 48, 3 gekannt haben, weil, was Pausanias über die Gestaltung des *ἀγὼν γυμνικός* im *χρηματίτης* zu sagen habe, nicht aus seiner musikgeschichtlichen Quelle abgeleitet werden könne. Gewiss ist es nicht aus dieser, aber es ist auch nicht unmittelbar aus der anderen abzuleiten. Es ist mit billiger

1) *Eusebii chronic. libri duo* ed. Schöne II 94 f.
2) *Pindari opera* II 2 S. 207.

Mühe erschlossen. War einmal Ol. 49, 3, in welchem Jahre der *ἵππων δρόμος* in den *ἀγὼν γυμνικός* eingeführt wurde, die *δευτέρα πυθιάς*, so konnte Pausanias diejenigen Kampfesarten, die zu seiner Zeit in Delphoi üblich und ihm nicht als nach Ol. 49, 3 eingeführt bezeugt waren, kaum anders denn als eine Errungenschaft der *πρώτη* betrachten.

Auf einem langen und — ich gestehe — mir selbst unerquicklichen Umwege, gelangen wir zu dem kurzen, doch jetzt wohl fundamentierten Satze: Gedicht IV des Bakchylides feiert den Pyth. 29 = Ol. 77, 3 davongetragenen Sieg Hierons. Denn dass es jedenfalls auf den letzten der drei pythischen Siege des Herrn von Syrakus gehe, sagt es selbst v. 4 ff.:

Τρίτον γὰρ παρ' ὀμφα⟩λὸν ὑψιδείρου χθονὸς
Πυθιόνικ⟨ος ἀείδε⟩ται ὠκυπόδ⟨ων ἀρετᾷ⟩ σὺν ἵππων.

Jener Satz bezeichnet eine Grenze für die Bakchylideschronologie, die Grenze zwischen der Ueberlieferung, die wir nur richtig zu verstehen haben, und der Vermutung. Sie ist hier um so entscheidender, weil es für Vermutungen fast völlig an Anhaltspunkten fehlt.

Vor allem wird man sich davor hüten müssen, auf Grund aesthetischer Beurteilung eine Chronologie der Gedichte aufbauen zu wollen. Von Gedicht XV (Blass XIV) freilich mag man leicht den Eindruck mitnehmen, die lyrische Mythenerzählung im altmodischen Stile des Stesichoros, die ohne rechten Anfang eine Weile zwischen platter Nüchternheit und hohlem Bombast hin und her schwankt und dann plötzlich auch ohne rechtes Ende abbricht, zeige den Dichter eher als Anfänger, denn auf der Höhe seines Könnens. Aber welcher Verständige wird einen derartigen Eindruck zur Grundlage ernsthafter Schlüsse machen?

Noch mit grösserer Bestimmtheit könnte man sich vielleicht versucht fühlen, in Gedicht XIV (XIII) die Arbeit eines wenig Geübten und wenig Bekannten zu erblicken. Bakchylides, der fleissig von den *τεμάχη* des Epos zehrende Jonier, beginnt seine *ἐπίνικοι* regelmässig mit einer an epische Weise erinnernden Anrufung[1]). Ausser unserer Dichtung machen nur die drei kleinen Stückchen II, IV, VI, deren zwei auch der *ἐπῳδός* entbehren, eine Ausnahme von der Regel. Aber ganz allein in Gedicht XIV (XIII) beginnt Bakchylides mit einem sententiösen Ab-

1) Kleio wird angerufen III und XII (XI), Phema X (IX), Nika XI (X), die Charitinen IX (VIII) und so gut als sicher Hemera VII. In Gedicht V ist mit echt höfischer Wendung Hieron selbst an die Stelle gerückt, die sonst Unsterbliche einnehmen. Von I und XIII (XII) fehlt der Anfang, Man wird aber nach der Regel zu ergänzen haben.

schnitt wie das häufiger Pindaros thut[1]), zuweilen vielleicht auch Simonides that[2]). Der Uebergang zum eigentlichen Thema des Liedes, v. 19 ff. fällt dann überaus hölzern und gezwungen aus, just als ob der Dichter seine eigenste Art noch nicht endeckt hätte und unselbständig in dem ihm wenig bequemen Gleise nachgeahmter fremder Kunst einherginge. Und zu dem aesthetischen Eindruck kommt hier Anderes hinzu. Der gefeierte Sieger hat nicht an einem der grossen panhellenischen Feste, sondern in den obskuren thessalischen Lokalspielen der *Πετραῖα* gesiegt. Sein Sieg war auch kein besonders glänzender. Nur ein wettgemachter früherer Misserfolg kann gepriesen werden[3]) und es bedarf des Trostes bescheidener Gemüter: *τιμὰν ⟨δ'ἄλ⟩λος ἀλλοίαν ἔχει.* Schon die Veranlassung des Gedichtes scheint wenig geeignet, einen bereits berühmten Meister zu bemühen. Endlich weist beinahe auch das Metrum in eine möglichst frühe Zeit. Denn strenger und schlichter als hier hat der Dichter die von ihm so bevorzugten Daktylo-Epitriten nie gebaut. *Προσοδιακά*, epitritische *δίμετρα* und die organische Verbindung des *προσοδιακόν* mit einzelnen epitritischen *μέτρα* sind die einfachen Elemente, die sich in nicht weniger einfacher Weise zu Versen von einem bis drei *κῶλα* verbinden[4]). Je drei solcher Verse bilden die *στροφή*, vier die *ἐπῳδός*. Aber ich gestehe, dass alles dies zusammengenommen doch immer noch nichts ergiebt, das nur entfernt einer Gewissheit ähnlich sähe. Wenn etwa der Besteller besonders gut zahlte oder ihm persönlich nahe stand, konnte ja auch ein schon renommierter Dichter sich einmal zu einer weniger bedeutenden Feier mit einem Liede einstellen. Der Amtsantritt des Aristagoras als *πρυτανεύς* in Tenedos war gewiss kein Ereignis von besonderer Bedeutung und doch hat ihm Pindaros zweifellos schon in seinem vorgerückteren Alter ein Gedicht gewidmet. Und warum sollte nicht Bakchylides auch nach

---

1) Hierher gehören mehr oder weniger *Olymp.* I. XI. *Pyth.* V. *Nem.* II. IV. VI. *Isthm.* II. III. Einen verwandten Klang hat es, wenn wie *Olymp.* VI. VII. *Nem.* V. VI. der Dichter mit einem Vergleich beginnt.

2) Denn frgm. 5 könnte wohl der Anfang des Gedichtes auf Skopas sein.

3) Vgl. Jurenka zu v. 1 ff. (S. 102 der Ausgabe).

4) Das vierte *κῶλον* der *ἐπῳδός* ist ein *προσοδιακὸν τρίμετρον ἀπὸ τροχαίου*; der erste Vers der *στροφαί*, den der Papyrus mit Unrecht und jedenfalls an falscher Stelle in zwei *κῶλα* zerschneidet, zeigt die mit katalektischem Ausgang auch von der strengen Kunst des Aischylos angewandte Einschliessung des *προσοδιακόν* zwischen zwei epitritische *μονόμετρα*. Vgl. *Prometh.* v. 890 = 894. Störend sind allerdings v. 17 (Choriambus für Epitrit) und v. 22 (Ditrochäus statt Epitrit). Aber an der ersten Stelle ist leicht zu bessern und die Freiheit der zweiten ist die denkbar massvollste.

seiner Anfängerzeit es gelegentlich mit einer ihm ferner liegenden Weise versucht und, eben weil er sich nicht in seinem eigentlichen Element fühlte, sich steif und unbeholfen bewegt haben? Die Schlichtheit der aufgewandten metrischen Kunstmittel vollends würde durch die geringe Bedeutung des Gegenstandes reichlich erklärt.

Und ebenso wenig als aesthetische Erwägungen fördern uns die kargen Nachrichten über die Lebensschicksale des Dichters. Die Thatsache seiner Verbannung wäre allenfalls noch das Einzige, was zur chronologischen Fixierung einiger Gedichte herangezogen werden könnte. Denn freilich, wäre gewiss, was nach den Worten des Plutarchos wenigstens wahrscheinlich ist, dass der Verbannte nicht wieder in die Heimat zurückkehrte, dann hätten wir wohl die für Keos bestimmten und dort aufgeführten Gesänge in die Zeit vor der Verbannung zu setzen. Zwar bezüglich der *ἐπίνικοι* auf Argeios und Lachon wäre selbst dann der Schluss eigentlich nicht zwingend. Denn mit einzelnen Mitbürgern konnte der verbannte Dichter ja nach wie vor die freundlichsten Beziehungen unterhalten. Aber dass bei den Götterfesten der Insel, deren Veranstaltung Sache des Staates war, seine Lieder gesungen worden wären, ist sicher kaum glaublich. Für ein solches Fest ist nun schlechthin zweifellos Gedicht XVII (XVI) bestimmt gewesen, ein *ὑπόρχημα* — wie es scheint — zum Preise Apollons, der entweder als *Πύθιος* oder als *Σμινθαῖος* in jeder der vier keïschen Städte seinen Kult hatte[1]): Mit dem Gebetswort

Δάλιε, χοροῖσι Κηΐων
φρένα ἰανθεὶς
ὄπαζε θεόπομπον ἐσθλῶν τύχαν

schliesst der Chor ja seine Erzählung des Theseusabenteuers. Aber noch drei andere der von den Alexandrinern als *διθύραμβοι* eingeschätzten Dichtungen scheinen für Keos bestimmt zu sein, zwei wirkliche Dithyramben und das *προοίμιον* eines Paians. Zu den Gedichten XIX (XVIII) und XX (XIX) hat die alte Gelehrsamkeit beim Titel notiert, für welche *πόλις* das Stück geliefert war: *Ἰώ. Ἀθηναίοις* bezw. *Ἴδας. Λακεδαιμονίοις.* Zu den vier ersten Gedichten cultischer Veranlassung wurde eine ähnliche Angabe nicht gemacht. Weshalb? — Man wird sagen, dass es bei diesen Nummern den Alexandrinern an Anhaltspunkten gefehlt habe, um die Gemeinde zu bestimmen, für die der Dichter thätig war. Die Antwort liegt nahe, aber sie ist falsch. Wir sahen ja eben, dass gerade

1) Die Nachweise bei Pridik S. 132.

eines dieser Lieder den Ort, für den es bestimmt war, — Keos — mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit bezeichnet. Wer XIX (XVIII) v. 8 ff. zu deuten wusste, konnte bei XVII (XVI) v. 130 ff. nicht im Unklaren bleiben. Man muss den Bestimmungsort dieser Lieder gekannt, aber es für überflüssig gehalten haben, ihn anzugeben. Ueberflüssig war die Angabe aber nur dann, wenn der Bestimmungsort der denkbar nächstliegende, wenn er, so zu sagen, selbstverständlich war. Das war die Heimat des Dichters. Die vier ersten der von Apollonios *ὁ εἰδογράφος* oder wem sonst für Dithyramben erklärten Gedichte sind für Keos bestimmt.

Aber in welche Zeit haben wir die Verbannung des Dichters selbst zu setzen? — Zu einer relativen chronologischen Fixierung der keïschen Lieder könnte im Grunde nur allenfalls ein *terminus ante quem* helfen. Was wir haben, ist ein — noch dazu unsicherer — *terminus post quem*. Das Gedicht auf Hierons olympischen Rennsieg sendet Bakchylides, wie er (v. 10 ff.) sich ausdrückt *ἀπὸ ζαθέας νάσου*. In Gedicht II v. 7 f. ist *ζαθέα Εὐξαντὶς νᾶσος* Keos und in X (IX) v. 10 bezeichnet der Dichter sich selbst schlechthin als *νασιῶτις μέλισσα*. Hat er auch an der dritten Stelle an die Heimatinsel gedacht? — Man sollte es meinen. Dann hatte er sie aber noch Ol. 76, 1 nicht verlassen. Und gleichwohl musste ich auch diesen zeitlichen Ansatz unsicher nennen. Denn V. v. 42—49 redet Bakchylides wie ein Augenzeuge des Sieges in Olympia. Er schwört *γᾷ ἐπισχήπτων* einen heiligen Eid, dass keines Pferdes Huf den Staub vor Pherenikos aufwirbelte. War er aber zur Zeit der Spiele in Olympia anwesend, dann bleibt es immerhin möglich, dass auch sein Festlied von dort her nach dem syrakusanischen Hofe geschickt wurde, dass wir unter der „heiligen Insel" vielmehr die *Πέλοπος νῆσος* zu verstehen hätten[1]), und damit sinken wir wieder ins Bodenlose.

Es ist so — und nicht auf dem Gebiete der Chronologie allein —: je genauer wir uns mit dem neuen griechischen Dichter beschäftigen, um so entschiedener fühlen wir uns der demütig vorsichtigen *ἐποχή* Pyrrhons und der Seinigen geneigt.

1) Man könnte dann etwa frgm. 28 (Blass) zum Vergleich heranziehen: *ὦ Πέλοπος λιπαρᾶς νάσου θεόδματοι πύλαι.*

Die Abtei Thélème in Rabelais' Gargantua.

Von

F. Ed. Schneegans.

Gesunde, übersprudelnde Sinnlichkeit, unverwüstliche Lebensfreudigkeit, scharfe Beobachtungsgabe, unermessliches Wissen, reiche Erfahrung und Menschenkenntnis, mit diesen Gaben ausgestattet unternahm es Meister François Rabelais in seinen satirischen Abenteuerromanen Gargantua und Pantagruel die untergehende Welt des Mittelalters, die Zeit der „gothischen Finsternis", der hoffnungsvollen, von der aufgehenden Sonne der Renaissance bestrahlten Gegenwart gegenüberzustellen.[1]) Rabelais wäre ein Satiriker und Menschenbeobachter in der Art Molière's oder La Bruyère's geworden, hätte ihm nicht die Natur die seltene Gabe der schaffensfreudigen Phantasie geschenkt. In einer Litteratur, die seit den ältesten Zeiten den Menschen und reinmenschliche Verhältnisse zu ihrem Objekte wählt, sich nur ungern über die Sphäre des Menschlichen hinauswagt und auch da, wo ihr die übersinnlichen Gestalten der antiken Mythologie oder keltischen Sage begegnen, sie vermenschlicht, nimmt Rabelais eine eigenartige Stellung ein. Sind auch seine Werke reich an feinen Beobachtungen der Wirklichkeit, an realistischen Komödienszenen, die an Molière erinnern, so sehen wir ihn doch gerade in den ihm eigensten Teilen seiner Werke dem stolzen Fluge der Phantasie über unsern beschränkten Horizont hinaus folgend kühne Ausblicke in die fernste Zukunft thun oder unbekümmert um Wahrscheinlichkeit und unsere kleinlichen menschlichen Verhältnisse das Riesengeschlecht Grandgousier's und seiner Nachkommen auf den heimatlichen Fluren der Touraine sich bewegen und übermenschliche Thaten vollführen lassen. Aber auch in diesen Schöpfungen seiner Phantasie bleibt er dem nationalen Genius treu: scharfe Beobachtung der Wirklichkeit liegt ihnen zu Grunde. Gargantua, Pantagruel, der geniale Schurke

1) Vergl. Heinr. Schneegans: Geschichte der grotesken Satire. Strassburg 1894.

Panurge, sind keine sagenhaften, mythischen Wesen, sie sind trotz ihrer riesenhaften Gestalt so menschlich gedacht, dass die moderne Kritik in ihnen Zeitgenossen Rabelais' wiederzuerkennen glaubte. Die kühnsten Schöpfungen seiner Phantasie knüpfen an naturwissenschaftliche Beobachtungen an, die konsequent über das Mögliche und Wahrscheinliche hinaus weiterentwickelt werden. Von der Thatsache ausgehend, dass der Hanf und die aus ihm gedrehten Stricke dem Menschen unentbehrliche Hilfsmittel in seinem Kampfe gegen die Mächte der Natur geworden sind, führt Rabelais den Menschen von Sieg zu Sieg über die Errungenschaften der Gegenwart hinaus zu den Tagen einer fernen Zukunft, wo er mit Hilfe des Hanfes frei von den Banden der Materie sich zu den Sitzen der Götter erheben wird: das bescheidene Gewächs unserer Fluren wird dem phantasievollen Dichter zum Pantagruelion, der heiligen Pflanze, die der Held Pantagruel entdeckt und den Menschen als köstliche Gabe geschenkt hat. In der Beschreibung der Abtei Thélème hat er es unternommen den mittelalterlichen Klöstern, den von der Welt abgewandten Vorschulen zum jenseitigen Leben, einen weltlichen Prachtbau entgegenzustellen, als Vorschule zu einem freien Dasein im Sinne der Renaissance. Auch hier ging er von der Wirklichkeit aus, von den Schlössern der Touraine, die für lebensfrohe, kunstliebende Menschen gebaut waren. Seine Phantasie malte dieses eigenartige Klosterleben zu einem Bilde aus von gewaltiger Kühnheit, wenn wir es mit den Augen der Zeitgenossen betrachten. Fassen wir kurz die Ereignisse zusammen, die der Gründung von Thélème vorausgehen.

Rabelais hatte sich 1532 in Lyon als Arzt niedergelassen, nachdem er etwa 14 Jahre in einem Franziskaner-Kloster zugebracht, 6 Jahre lang in unregelmässiger Stellung als Priester und Arzt ein Wanderleben geführt hatte und 1530 in Montpellier seine medizinischen Studien fortgesetzt und als Baccalaureus zum Abschluss gebracht. In Lyon beginnt seine schriftstellerische Thätigkeit. Er gab 1532 einen kleinen anonymen Roman heraus, die „Grandes et inestimables cronicques du grant et enorme geant Gargantua". In der Art der mittelalterlichen Abenteuerromane wurden in den „grandes et inestimables cronicques" die Geburt, die Jugendthaten und Abenteuer des Riesen Gargantua, einer Gestalt der Volkssage des Mittelalters, erzählt, in schlichter, kunstloser Darstellung, aber vielleicht schon mit der Absicht, in der Gestalt des ungeschlachten Riesen die Ritter der höfischen Romane des Mittelalters und ihre masslose Kraftentfaltung zu verspotten, so dass wir die Entstehung des Büchleins in den Kreisen der Humanisten zu suchen

hätten. Der gewaltige Erfolg des Buches, von dem „in zwei Monaten mehr Exemplare verkauft wurden, als man Bibeln in neun Jahren verkaufen wird" nach Rabelais' eigener Aussage[1]), bewog ihn zunächst in seinen „Horribles et espouvantables faictz et prouesses du tres renommé Pantagruel, roy des Dipsodes, filz du grant geant Gargantua", unter dem Pseudonym Alcofribas die Thaten Pantagruels, des Sohnes von Gargantua, zu erzählen. Als Fortsetzung der Chronik konnte dieses erste Buch Pantagruel nicht gelten: erzählte die Chronik trocken, objektiv in der Art der damaligen Volksbücher, so trat schon in dem ersten Buch Pantagruel das rein sachliche Interesse an den Abenteuern des Helden zurück, die Charaktere waren vertieft; Pantagruel war nicht mehr ein plumper Riese, sondern wurde im Geiste der humanistischen Bildung auferzogen und kämpfte als Vertreter der neuen Zeit gegen die Mächte der Finsternis. Die groteske Komik, die nicht leicht karrikierend die lächerlichen Züge an den Menschen und Dingen hervorhebt, sondern sich in masslosen Uebertreibungen gefällt[2]), brachte in die Darstellung ein neues Element eigentümlicher phantastischer Poesie hinein. Die künstlerische Gestaltungskraft Rabelais' offenbarte sich in der Schöpfung des Panurge, in dem die List und Erfindungsgabe eines modernen Ulysses, aber auch alle niederen Triebe des Menschen verkörpert sind. Erst nach diesem ersten Buch Pantagruel verfasste Rabelais seinen Gargantua, der bestimmt war die alte Chronik zu ersetzen. Mit diesem Buch und den folgenden Büchern des Pantagruel hat Rabelais, wie die epischen Dichter des Mittelalters, einen Epencyclus geschaffen, der zwar ursprünglich eine Parodie der mittelalterlichen Romane sein sollte, aber selbst ein Geschlecht von lebenskräftigen, wahrhaft epischen Figuren hervorbrachte. Im Gargantua ist das stoffliche Interesse noch geringer als im Pantagruel. Die Thaten Gargantua's geben Rabelais den Anlass, in lebensvollen Bildern von unverwüstlicher Komik die alte Zeit der neuen gegenüberzustellen. Die geistlosen Pedanten mit ihrer rein formalen, äusserlichen Auffassung der Wissenschaft und Religion, denen der junge Gargantua zunächst anvertraut wird, werden durch feingebildete Humanisten ersetzt, dem scholastischen Unterricht folgt eine bis ins Einzelne weise geregelte Erziehung, welche die Kräfte des Geistes und Körpers harmonisch ausbildet, das Gemüt des Knaben veredelt, seinen religiösen Sinn vertieft. Ein Aufenthalt Gargantua's in

1) Prolog zu Buch II.

2) Vgl. Heinrich Schneegans: Geschichte der grotesken Satire. Einleitung.

Paris, wo er seine Studien fortsetzt, wird durch den Krieg gewaltsam unterbrochen, mit dem ein streitsüchtiger Nachbar, König Picrochole, das Reich Grandgousier's, Gargantua's Vaters, überzieht. Wiederum versteht es Rabelais der Erzählung dieses Krieges eine tiefere Bedeutung zu geben. Picrochole ist der gewaltthätige mittelalterliche Eroberer, der einen geringfügigen Anlass benutzt, um den milden friedliebenden Grandgousier anzugreifen, während Grandgousier, der dem Wohle seiner Unterthanen seinen persönlichen Ehrgeiz unterwirft und umsonst den Zorn des Nachbars zu beschwichtigen sucht, der aufgeklärte moderne Herrscher ist, der das Schwert nur zieht, um sein Volk zu beschützen und auch nachdem der Krieg notwendig geworden, die rohe Gewalt durch kühnes, wohlberechnetes Vorgehen ersetzt und unnötiges Blutvergiessen nach Kräften vermeidet. Rabelais giebt seinem Helden einen neuen Kampfgenossen, Bruder Jean des Entommeures, eine der originellsten Schöpfungen des Dichters. Der Krieg, in dem gewaltige Heermassen zusammentreffen, die Riesen Grandgousier und Gargantua kämpfen, wird mit liebenswürdigem Humor von Rabelais in die Umgegend seines Heimatsorts, des Städtchens Chinon, in der Touraine, verlegt. Hier liegt die Abtei Seuillé, in der Rabelais seinen ersten Unterricht genossen hat, und die von den rohen Söldnern Picrochole's angegriffen wird. Die Mönche flüchten kleinmütig in die Kirche, beten und singen, während Bruder Johann allein mit wuchtigen Hieben in gewaltigem Ringen die Feinde auseinandertreibt und das Kloster rettet. Zur Belohnung für seine Tapferkeit will ihn Gargantua zum Abte von Seuillé ernennen. Jean antwortet, „que de moynes il ne vouloit charge ny gouvernement. Car comment, disoit-il, pourrays-je gouverner aultruy, qui moy mesme gouverner ne sçauroys“? Er bittet Gargantua eine Abtei nach seinen eigenen Ideen gründen zu dürfen. So entsteht die Abtei Thélème, die Abtei des „freien Willens“, in deren eingehende Beschreibung Rabelais seine eigene Lebensphilosophie, seine Ansichten über die Bestimmung des Menschen, über Religion und Moral niedergelegt hat.

Rabelais schildert naiv nach Art der mittelalterlichen Schriftsteller. Er sucht nicht durch das Wort, durch Vergleiche und Bilder den beschriebenen Gegenstand vor unser geistiges Auge zu zaubern, durch kunstvolle Gruppierung der einzelnen Teile einen Gesamteindruck des Ganzen zu geben. Die Schilderung ist trocken genau, der Künstler zeigt sich nur in der glücklichen Wahl des Ausdruckes, dem verständnisvollen Erfassen der Prinzipien der Baukunst. Die Beschreibung ist so ausführlich, dass man versuchen konnte, Rabelais' Traum wenigstens

auf dem Papier zu verwirklichen[1]). Die herrlichen Königsschlösser der Renaissance, mit ihrer kunstvollen Verbindung gothischer Burganlagen und der reichen Ornamentik der Renaissance, sind die Vorbilder, nach denen Rabelais sein Kloster beschrieben hat. Thélème erinnert an das Schloss Chambord in der ursprünglich geplanten Anlage mit seinen gewaltigen Ecktürmen und dem Innenhof und noch mehr an das vom Minister Ludwigs XII dem Kardinal d'Amboise bei Rouen erbaute Schloss Gaillon, in dem wir ausser den Ecktürmen, den mehrstöckigen Façaden auch den Innenhof mit dem Springbrunnen und den offenen Hallen finden[2]). Der Idealbau Thélème's erhebt sich auf dem Ufer der Loire, mitten im „Garten Frankreichs", der Touraine, die mit ihrem milden Klima, ihrem üppigen Reichtum zu freiem, heiterem Lebensgenuss einlād. Er bildet ein gewaltiges Sechseck mit Ecktürmen und einem Innenhof. Jeder der sechs Flügel ist 312 Schritte lang und hat sechs Stockwerke mit den Kellerräumen. Drei Flügel im Osten werden von Frauen bewohnt, zwei im Westen von Männern; 9332 Zimmer, in kleine Wohnungen verteilt, die auf grössere gemeinsame Säle münden, stehen den Thelemiten zur Verfügung. Ein Flügel enthält die „librairie", die Bibliothek, die in fünf Abteilungen die Werke der sechs Litteratursprachen der Zeit, Griechisch, Lateinisch, Hebräisch, Französisch, Italienisch und Spanisch so vereinigen, dass wohl die italienischen und spanischen Bücher zusammen eines der Stockwerke füllen. Ein anderer Flügel enthält Bildergalerien mit Darstellungen aus der Geschichte und „descriptions de la terre", womit höchst wahrscheinlich künstlerisch ausgeführte geographische Karten gemeint sind, die durch figürliche Darstellungen belebt waren. Zwei breite Eingänge führen zu den Wendeltreppen des Galerie- und des Bibliothekbaues, während eine besondere Treppe in jedem der übrigen Flügel den Zugang zu den Zimmern ermöglicht. Offene Säulenhallen[3]) mit Gemälden und Hörnern von Hirschen, Nilpferden und andern Merkwürdigkeiten umgeben den Innenhof, in

1) s. die sehr schönen Zeichnungen und Pläne in Heulhard, Rabelais, ses voyages en Italie, son exil à Metz. Paris 1891. Ausserdem die Werke von Gebhart, Stapfer, René Millet (Rabelais in der Sammlung Les grands écrivains français 1892) der Kommentar von Regis zu seiner Uebersetzung der Werke Rabelais' Leipzig 1839.

2) La France artistique et monumentale ouvrage publié sous la direction de M. Henry Havard. Bd. IV, S. 161 ff. — Wilh. Lübke: Geschichte der Renaissance in Frankreich. Stuttgart 1885, S. 69 ff.

3) Auch in dem Schlosse Blois finden sich nach italienischem Vorbilde solche offene Säulenhallen (s. Havard: La France artistique et monumentale, Bd. III, S. 1), auch in Chambord (s. ib. S. 169).

dessen Mitte ein kunstvoller Brunnen sich erhebt, den eine Gruppe der drei Grazien schmückt.

Bei der Beurteilung dieser interessanten Kapitel muss man berücksichtigen, dass Rabelais das Gegenstück zu einem mittelalterlichen Kloster, ein „anti-monastère", beschrieben hat. Manche Eigentümlichkeiten des Baues und der Klosterregel sind nur als scherzhafte Antithesen aufzufassen, so folgende Bestimmung: „Dadventaige, veu qu'en certains convens de ce monde est en usance, que si femme aulcune y entre (i'entendz des prendes et des pudicques), on nettoye la place par laquelle elles ont passé, feut ordonné que si religieux ou religieuse y entroit en cas fortuit, on nettoyeroit curieusement tous les lieux par lesquelz auroyent passé". Zunächst fällt die Pracht des Baues auf. „Besagter Bau war hundertmal prächtiger als Bonivet" schreibt Rabelais und schliesst in den späteren Ausgaben Chambourg (j. Chambord) und Chantilly, die jüngst errichteten z. T. noch im Entstehen begriffenen Lustschlösser des Königs und des Herzogs von Montmorency an. Thélème liegt frei, zwar in der Ebene, aber doch mit seinen fünf Stockwerken einen weiten Ausblick gewährend; keine den Blick und die Seele beengende Klostermauer schliesst die Bewohner von der Aussenwelt ab, denn „ou mur y ha, et devant et derriere, y ha force murmur, envie et conspiration mutue". Die weissgetünchten Wände der Klöster sind durch farbenprächtigen Marmor und kostbares Gestein ersetzt. Die Dachfirste sind mit vergoldeten Figuren geschmückt, „figures de petits manequins et animaulx bien assortiz et dorez", die Decken der Zimmer sind korbhenkelförmig gewölbt oder mit feiner Stuckarbeit verziert, die Hallen ruhen auf Säulen von Porphyr. Liegt es im Geiste der mittelalterlichen Mönchsorden übertriebene Bequemlichkeit ängstlich zu vermeiden, so bemerken wir im schroffen Gegensatz dazu in der Architektur und den Inneneinrichtungen Thélème's einen bemerkenswerten Sinn für das, was wir heute Komfort nennen, dem selbst in den prächtigsten Bauten der Renaissance nur selten Rechnung getragen wurde. Die Wasserspeier, die wir nach mittelalterlicher Weise noch in dem Königsschlosse Blois[1]) finden, sind durch bunt bemalte Dachtraufen ersetzt, welche das Regenwasser in die nahe Loire leiten und zugleich durch ihren Farbenschmuck, Gold und Azurblau, die Façade beleben. Die Haupteingänge sind auffallend breit, mit prächtigen Thorbögen geschmückt, während in Blois z. B. das Hauptthor mit der Reiterstatue Ludwig XII[2]) unter gothischem

1) s. Havard: La France artistique et monumentale, Bd. III, S. 13, 16.
2) ib. S. 13.

Baldachin trotz der Schönheit der Einzelheiten eng und gedrückt erscheint. Die Haupttreppe ist so geräumig „que six hommes d'armes la lance sur la cuisse pouvoient de front ensemble monter iusques au dessus de tout le bastiment". Die Stufen sind 22 Fuss breit aus Porphyr und numidischem Stein und grünem Marmor, nur drei Finger hoch, zwischen je zwölf Stufen sind Absätze, die dem Aufsteigenden gestatten auszuruhen; breite Fenster erhellen das Treppenhaus, dessen oberer Abschluss durch eine Laterne[1]) gebildet ist, und gewähren Ausblicke auf die umliegende Landschaft. Die engen Klosterzellen sind durch kleine Wohnungen ersetzt, jede mit eigener Kapelle und einem Ausgang auf die gemeinsamen Räume. Die Zimmer selbst sind mit ausgesuchter Pracht und zugleich wohnlich eingerichtet: je nach der Jahreszeit werden die Wandtapeten gewechselt, grüne Teppiche bedecken den Fussboden, Stickereien die Betten. In den Hinterkammern stehen Spiegel in schönen mit Perlen verzierten Rahmen „so gross, dass man sich drinn in Lebensgrösse von Kopf zu Fuss beschauen konnte". Im Gegensatz zur mittelalterlichen Askese herrscht hier die peinlichste, raffinierteste Sauberkeit und Pflege des Körpers. Vor den Zimmern der Frauen stehen Haaraufputzer und Parfümeure „durch deren Hände die Männer gingen, wann sie die Frauen besuchen wollten", und die zugleich die Zimmer mit wohlriechenden Essenzen alle Morgen besprengen Noch schroffer ist der Gegensatz zwischen den Bewohnern eines mittelalterlichen Klosters und den Thelemiten. Sind die Klöster in jener Zeit des Verfalls zu Zufluchtsorten für Menschen, die wegen ihrer Hässlichkeit und körperlicher Gebrechen oder ihrer Armut in der Welt unbrauchbar waren, so birgt Thélème nur schöne Menschen, Frauen und Männer, die zwar getrennt wohnen, aber sich täglich in freier ungezwungener Weise treffen. Keine Klostergelübde binden sie, sie sind reich, frei und können heiraten. Mit 10—15 Jahren werden die Mädchen zugelassen, mit 12—18 Jahren die Jünglinge. Wann er will, kann Jeder das Kloster verlassen und heiratet dann die, die ihn zu ihrem „dévot", ihrem Getreuen, auserkoren. Das Kloster ist eine Zufluchtstätte für Lebensmüde, die die Last und die Sündhaftigkeit der Welt nicht ertragen können und den Blick von der Erde nach Oben wenden. Thélème soll edle, tugendhafte Menschen erziehen, nicht etwa zum egoistischen Genuss, sondern zur Bethätigung ihrer geistigen und körperlichen Kräfte, als Vorschule zum Leben. Weil sie gelernt haben

1) Eine berühmte „Laterne" überragt das Schloss Chambord.

einander zu dienen so „fuhren sie, sagt Rabelais, im Ehestand noch besser damit fort und liebten einander am letzten Tage ihres Lebens wie an dem ersten Hochzeittage". Womit die Thelemiten die Mussestunden des Klosterlebens füllen, das lehrt uns ein Blick auf Thélème und die Umgebung der Abtei. Das Studium der alten und modernen Litteraturen in der Klosterbücherei, Musik, die Unterhaltung, die in den höfischen und humanistisch gebildeten Kreisen des 16. Jahrhunderts und später in den Salons des 17. Jahrhunderts zu einer Kunst wurde, der freie, ungezwungene Verkehr beider Geschlechter, bilden und adeln den Geist. Die Thelemiten lesen, schreiben, singen, spielen wohllautende Instrumente, sprechen fünf oder sechs Sprachen und verstehen es in ihnen zu dichten in Liedform oder ungebundener Rede: „Jamais ne feurent veuz chevaliers tant preux, tant gualans, tant dextres à pied et à cheval, plus verdz (kräftiger), mieulx remuans, mieulx maniant tous bastons, que la estoyent. Jamais ne feurent veues dames tant propres, tant mignonnes, moins fascheuses, plus doctes à la main, à l'agueille, a tout acte muliebre honneste et libre, que la estoyent". Dass sich in dieser Schilderung eines vollkommenen, edelsten Lebensgenuss erstrebenden Daseins das Leben verklärt wiederspiegelt, das an den Höfen der italienischen Fürsten der Renaissance herrschte, sucht Zumbini in einem geistvollen Essai über die Abtei Thélème nachzuweisen (Studi di letterature straniere. Firenze 1893 p. 217 ff.); er möchte in der Darstellung Rabelais' direkte Anklänge an die Schilderung der „Isola di Alcina" in Ariosto's Orlando Furioso erkennen. Allerdings bietet das Hofleben der mittelalterlichen Fürsten Frankreichs keine Vorbilder zu der von ganz neuem Geiste beseelten Schilderung Rabelais. Aber in Frankreich selbst hatte sich unter dem Einfluss der italienischen Renaissance in dem Kreise des weltlichen und geistlichen Adels eine höhere, Wissenschaft und Kunst in sich vereinigende Lebensauffassung ausgebildet, und hier konnte Rabelais Anregungen finden. Nach seiner Flucht aus dem Kloster Fontenay besuchte er seinen hochgebildeten Freund, den Bischof von Maillezais, der auf dem prächtigen Schlosse Ligugé einen Kreis von Humanisten versammelte. Später kamen dann die Erfahrungen in Italien hinzu, und aus allen den Eindrücken bildete sich in Rabelais' Seele das Traumbild Thélème. Ariosto's Schilderung fehlt der ernste Hintergrund und die tiefere Bedeutung, die aus Thélème gleichsam eine Hochschule zum Leben machen, so dass ich an einen direkten Zusammenhang Rabelais' und Ariosto's nicht denken möchte.

Ein Lustgarten mit einem Labyrinth, eine Rennbahn, ein Hippodrom,

ein Theater, Badeanlagen, Spielplätze, ein Wildpark geben den Thelemiten reichlich Gelegenheit, sich in allen ritterlichen Künsten zu üben. Hier liegt der tiefste Gegensatz zwischen dem mittelalterlichen Kloster und Rabelais' Thélème. Im Kloster unterliegt die Freiheit des Individuums einer strengen Regel, der Wille wird gebrochen, der Geist soll von den Banden des Fleisches befreit werden; Thélème, das Kloster des „freien Willens", erstrebt harmonische Ausbildung des Geistes und Körpers, will das durch die mittelalterliche Askese gestörte Gleichgewicht der Kräfte im Menschen wiederherstellen, ganz im Sinne der Renaissance das Individuum sich frei entfalten lassen. Jeder soll seine Zeit einteilen, wie es ihm passt; keine Uhr, keine Glocke soll, die Freiheit des Einzelnen störend, in Thélème ertönen. Rabelais, der im Kloster seine Zeit mit wissenschaftlichen Studien zugebracht hatte, mochte oft die Störung durch das Glockengeläute schmerzlich empfunden haben. Gargantua lässt er sagen: „la plus vraye perte du temps qu'il sceust estoit de compter les heures. Quel bien en vient il? et la plus grande resverie du monde estoit soy gouverner au son d'une cloche, et non au dicté de bon sens et entendement". Damit war alles Mechanische, Gewohnheitsmässige aus dem Leben der Thelemiten entfernt. Waren die Anlagen, die grössere Klostergemeinden umgeben, Mühlen, Vorratskammern, Schuster-, Schneiderwerkstätten dazu bestimmt die Mönche von der Aussenwelt zu trennen, so ist auch Thélème mit ähnlichen Bauten umgeben, die die Bewohner mit Nahrung, Kleidung, allen Luxusgegenständen versorgen und ihnen auch die materielle Freiheit und Unabhängigkeit von den Zufälligkeiten der Welt und des Handels sichern.

Thélème ist der Traum eines Humanisten, eines gelehrten Mönches, der sich von den Fesseln der Vergangenheit freigemacht hat, und sich eine Welt ausmalt, in der die Anschauungen, künstlerischen Bestrebungen, die Prachtliebe, die Ruhmsucht, der „gran disio d'eccellenza", der Individualismus der Renaissance zur vollen, ungestörten, rücksichtslosen Entfaltung kommen. Thélème ist nicht ein Kapitel eines Staatsromans in der Art der Utopia von Thomas Morus, der von der Beobachtung der Wirklichkeit ausgehend und mit stetem Hinweis auf wirkliche Zustände, eine auf Vernunft und Gerechtigkeit gegründete Staatstheorie entwickelt. Auch wenn die Träumereien Rabelais' ausführbar wären, so würde Thélème doch nur eine Art Akademie, in der eine Schaar Auserlesener „*καλοκἀγαθοί*" in den Ideen der Renaissance erzogen würden. Und trotzdem bleibt Thélème eines der interessantesten Documente der aufstrebenden Renaissance in Frankreich, jener kurzen, an

Hoffnungen reichen Zeit, in der die humanistische und die religiöse Bewegung Hand in Hand gingen und Männer wie Rabelais daran denken konnten innerhalb der bestehenden Kirche und Gesellschaft die Reform durchzuführen. Erst als Calvin und die Reformatoren die neue Kirche gründeten, ihr ein festes Dogma gaben, da trat der prinzipielle Gegensatz des Humanismus und der Reform klar zu Tage[1]). Beide Bewegungen stimmten darin überein, dass sie über das Mittelalter zurück auf die Urquellen, die antiken Schriftsteller einerseits, die Bibel andererseits, zurückgingen, die philologische Kritik wurde das unentbehrliche Hilfsmittel der theologischen Studien. Aber beide Bewegungen gingen von einer verschiedenen Auffassung der menschlichen Natur aus: waren die Humanisten von der heidnischen Idee erfüllt, dass der Mensch von Natur gut ist und das Recht und die Pflicht hat, die ihm von der Natur geschenkten Kräfte des Geistes und Körpers frei zu entfalten und zur Beglückung des Einzelnen und der Gesamtheit zu gebrauchen, so gingen die Reformierten auf die strengste Form des christlichen Dogmas zurück, die Unfähigkeit des sündigen Menschen ohne die Hilfe der göttlichen Gnade selig zu werden, die Nichtigkeit der guten Werke. Vor die Wahl gestellt, sich von der Kirche zu trennen und sich einem noch strengeren Kirchenregiment zu unterwerfen oder im Schosse der Kirche zu bleiben und sich auf das Gebiet der Kunst und Wissenschaft zurückzuziehen, gaben die meisten Humanisten den Kampf auf: Ronsard, du Bellay und die anderen Dichter der Plejade sind treue Anhänger der bestehenden Kirche, trotz des heidnischen Charakters ihrer Werke. Rabelais öffnet noch die Thore Thélème's den Reformierten, den Anhängern der „foy profonde", vermeidet aber in den späteren Büchern des Pantagruel Ketzereien und wird schliesslich ein Gegner Calvins. Entdecken seine Feinde Heresien in seinen Werken, so sind es keine protestantischen Ideen sondern heidnische, platonische oder epicureische Ansichten. Die Beschreibung Thélème's ist vor dem Bruch zwischen dem Humanismus und der Reform entstanden; sie vereinigt Gegensätze, die sich ausschliessen. Rabelais konnte nicht wie die italienischen Humanisten, mit denen ihn Zumbini in der oben erwähnten Abhandlung vergleichen möchte, in poetischer aber im Grunde frivoler Weise das christliche Dogma mit epicureischer Lebensauffassung verbinden und wie Laurentius Valla in seinem „de voluptate ac de vero

1) s. H. Hauser: De l'humanisme et de la Réforme en France in Revue historique LXIV, S. 258.

bono" in der Auferstehung des Leibes ein mit „immensam voluptatem" verbundenes Aufstreben zu einem paradiesischen Dasein sehen, in dem der auf Erden unvollkommene und nur erträumte Lebensgenuss zur Wirklichkeit wird. Rabelais ist zu tief in die strenge Lehre der Reformierten eingedrungen; nichts hilft ihm über die Kluft hinüber, er gibt bald den Kampf auf und bildet sich eine von Dogmen freie natürliche Religion, die in dem Glauben an einen gütigen, die Natur, die sein Werk ist, nicht verleugnenden Gott gipfelt und den religiösen Vorstellungen in Rousseau's Profession de foi du vicaire savoyard nahe steht. An diesen Zwiespalt zwischen dem freien aufstrebenden Gedanken, der antiken auf Lebensgenuss und Entfaltung des Individuums ausgehenden Lebensauffassung und der mittelalterlichen Form krankt die Litteratur der französischen Renaissance und die geistige Entwicklung Frankreichs in den folgenden Jahrhunderten. Es war ein Verhängnis, dass die Formen, in denen eine Reform der Kirche versucht wurde, der Calvinismus im 16. Jahrhundert, der Jansenismus im 17. Jahrhundert, durch ihre dogmatische Strenge und ihren engherzigen Rigorismus die nach Freiheit strebende Elite und die Menge der Gläubigen gleich abstiessen, sodass eine Einigung auf dem Gebiet der Religion und der Moral nicht möglich wurde, und der verhängnisvolle Zwiespalt zwischen der libre pensée und der bestehenden offiziellen Kirche zu der Isolierung der auf der klassischen Kultur beruhenden Litteratur innerhalb der Nation hinzutrat. Weder in ihrem Leben noch in ihren Werken erreichten die Schriftsteller des 16. Jahrhunderts jene wohlthuende Harmonie, welche die Grundlage klassischer Schönheit bildet. Ronsard schwankt zwischen heidnischer Naturverehrung und katholischem Fanatismus; Bonaventure Despériers endet in geistiger Umnachtung; Etienne Dolet stirbt auf dem Scheiterhaufen, ein Opfer der Zeitumstände, kein Märtyrer; die edle Königin Margaretha von Navarra findet weder im alten noch im neuen Glauben die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse und sucht auf den einsamen Pfaden der Mystik die Vereinigung mit Gott, nach der sie mit fast sinnlicher Leidenschaft strebt. Auf Rabelais selbst, der trotz seiner dem weltlichen zugewandten Gesinnung das Priestergewand von den Schultern nicht abzuwerfen wagt, lasten die Fesseln der Tradition. Seinen Frère Jean des Entommeures, den Gründer Thélème's, will er den egoistischen und unwissenden Mönchen der Zeit als Ideal gegenüberstellen und schafft in dieser kraftstrotzenden Gestalt das gerade Gegenstück zu einem Mönch, die verkörperte Negation des Mönchtums. Thélème selbst ist wie das Symbol jenes Zeitalters der Renaissance, das

umsonst nach einer harmonischen Verbindung des Alten mit der Fülle neuer Gedanken rang. Schon die äussere Anlage des Klosters zeigt die Vereinigung mittelalterlicher gothischer Elemente mit den antiken Formen: der ganze Bau mit den sechs Ecktürmen, die wir noch an dem Schlosse Chambord z. B. wiederfinden, seinen sechs Flügeln, der gewaltigen Höhe der fünf Stockwerke erinnert noch an die für die Verteidigung zweckmässige, hier aber für ein Lustschloss wie Thélème zwecklose Burganlage des Mittelalters, während es im Geist der Architektur der Renaissance lag den Grundriss der Paläste einfach, übersichtlich, die Façaden breit und imposant anzulegen. Trotz seines Widerwillens gegen das Klosterleben ist Rabelais noch so sehr in den Ideen des Mittelalters befangen, dass er den mittelalterlichen Rahmen beibehält, das Zusammenleben in demselben Bau, während die consequente Durchführung seiner Ideen ihn dazu geführt hätte, für seine freien, modernen Menschen entsprechende Wohnstätten zu finden, die dem Einzelnen seine Freiheit bewahrt hätten, ohne das Band zu lösen, das sie vereinigen sollte, etwa Anlagen, wie wir sie in den Beguinenklöstern noch jetzt in Belgien finden. Aber Rabelais war selbst Mönch gewesen und hatte offenbar neben den Unbequemlichkeiten des Klosterlebens die Wohlthaten der klösterlichen Gemeinschaft genossen, die Befreiung von den materiellen Sorgen des Daseins, und konnte sich daher das Zusammleben einer Gemeinde wie die der Thelemiten nicht anders denken als in einem Kloster. Auch in der Tracht seiner Thelemiten behält Rabelais mittelalterliche Ideen bei: die Thelemiten kleiden sich zwar mit der ganzen verschwenderischen Pracht der Renaissance, sieben Schiffe führen ihnen jährlich aus den neuentdeckten Erdteilen Ladungen von Gold, Seide, Perlen und Edelsteinen zu; anfangs war auch jeder frei sich zu kleiden, wie es ihm gefiel; später aber wird eine nach den Jahreszeiten wechselnde Ordenstracht eingeführt und täglich nach der Wahl der Frauen die Farben der Bänder und Schleifen bestimmt. Zu welchen Excessen der „disio d'eccellenza" schöne, weltfrohe Menschen geführt hätte ohne diese Regelung der Tracht, sah Rabelais ein; wie er sich aber die Möglichkeit der Uniformierung seiner Thelemiten gedacht hat, ist nicht zu begreifen; welchen unerträglichen Zwang er damit den Einzelnen auferlegte, hat er ganz übersehen. Neben diesen Resten mittelalterlicher Denkweise offenbart sich das moderne, humanistische Ideal schon in Aeusserlichkeiten: auf die Bequemlichkeit und Zweckmässigkeit des Baues der Thore, Treppen, der Zimmereinrichtungen haben wir bereits hingewiesen. Viel wichtiger ist die Thatsache, dass die Kirche in

Thélème fehlt und dass sie durch kleine Kapellen ersetzt ist. Man hat ein Zeichen der religiösen Indifferenz Rabelais' in dem Fehlen einer gemeinsamen Kirche erblicken wollen oder eine versteckte Anspielung auf die protestantischen Andachten, wie sie z. B. in den Zimmern der Königin Margaretha von Navarra abgehalten wurden. Zahlreiche Stellen des Romanes Pantagruel widerlegen den Rabelais gemachten Vorwurf der religiösen Indifferenz oder des Atheïsmus: mag er auch die Mönche, die mittelalterliche Theologie und ihre Hüter, die Sorbonnisten, mit der ganzen Gewalt seines vernichtenden Witzes verfolgen und in den letzten Büchern sich auch an Calvin wegen der Verurteilung seines Romans gerächt haben, so bekennt er an vielen Stellen seiner Werke sein schlichtes, aufrichtiges Vertrauen auf Gottes Hilfe. Weder Gargantua noch Pantagruel versäumen es vor jedem wichtigeren Unternehmen Gottes Hilfe anzurufen. Der Gesandte, den Grandgousier zu Picrochole schickt, um ihn zu überreden den ungerecht unternommenen Krieg aufzugeben, findet seinen Herrn „knieend, barhäuptig, in einer Ecke seines Arbeitszimmers niedergebeugt, zu Gott flehend, er möge den Zorn Picrochole's erweichen und ihn zur Vernunft zurückführen, ohne Anwendung der Gewalt" (Buch I Kap. 32). Die Lektüre und Interpretation der Bibel bildet einen Hauptgegenstand des Unterrichts des jungen Gargantua (Buch I Kap. 23); vor der Ausfahrt der Flotte, die Pantagruel und seine Begleiter zu dem Orakel der göttlichen Flasche führen sollte, hält Pantagruel auf dem Admiralsschiffe eine „kurze und fromme Ansprache, ganz gegründet auf Sprüchen aus der heiligen Schrift, betreffend die Schiffahrt. Und als diese zu Ende war, da wurde laut und deutlich zu Gott gebetet und alle Bürger und Städter von Thalasse, die auf der Werfte zusammengelaufen waren, um der Ausfahrt beizuwohnen, sahen und hörten es. Nach dem Gebet wurde der Psalm des heiligen Königs David, der anfängt: „Als Israel aus Egypten zog", melodiös gesungen." Darauf erst wird ein feierliches Mahl veranstaltet (Buch IV Kap. 1). Auch während eines schrecklichen Sturmes verläugnet Pantagruel seine Gottesfurcht nicht: er kämpft mutig gegen die Gewalt der Fluten und unterwirft sich demütig unter den Willen Gottes (Buch V Kap. 19). Das Fehlen der Kirche in Thélème, die Verlegung der religiösen Andacht in das „Kämmerlein" der einzelnen Thelemiten scheint vielmehr anzudeuten, dass Rabelais von einer Religion träumte, die nicht mehr Sache des Staates oder einer offiziellen Kirche gewesen wäre, einer innerlichen, persönlichen Religion. Auf den Thoren Thélème's steht eine Inschrift in Versen, die den Eintritt in das Kloster den Dunkelmännern verbietet,

den „hypocrites, bigotz, vieulx matagotz", so gut wie den blutdürstigen, ungerechten Richtern, den Wucherern, den Verläumdern und Wüstlingen, und alle edlen, schönen Menschen zum Eintritte auffordert, wobei auch die evangelischen Prediger erwähnt werden:

Cy entrez, vous, qui le sainct Evangile
En sens agile annoncez, quoy qu'on gronde,
Ceans aurez ung refuge et bastille
Contre l'hostile erreur, qui tant postille
Par son faulx style empoisonner le munde:
Entrez, qu'on fonde icy la foy profonde.
Puys qu'on confonde, et par voix et par rolle,
Les ennemis de la saincte parolle.

La parolle saincte
Ja ne soit exteincte
En ce lieu tressainct.
Chascun en soit ceinct
Chascune ait enceincte
La parolle saincte.

Bei dem Bau Thélème's wird eine Metalltafel mit einer rätselhaften Inschrift entdeckt, einer „Enigme en prophétie". Dieses Rätselgedicht, ursprünglich das Werk des Hofdichters Melin de St. Gelais, verkündigt in absichtlich dunkler Sprache für die nächste Zeit (cest hyver prochain, sans plus attendre, — Voyre plustost....) das Auftreten von Verführern, die zwischen Freunden, zwischen Eltern und Kindern Unfrieden säen werden; die ganze Welt wird in Aufruhr sein, Erdbeben und Hochfluten, Sonnenfinsternis werden eintreten bis „l'aspre chaleur d'une grand flamme esprinse" sich in der Luft zeigen und Frieden bringen wird. Mögen dann die Auserlesenen mit Himmelsmanna gesättigt werden und die „Andern" darben, damit ein jeder „ayt son sort prédestiné". Selig ist der „qui en fin pourra perseverer!" Der Sinn des ganzen Gedichtes wird klarer, wenn man es mit den offenbar vorbildlichen Prophezeiungen Jesu im Evangelium Matthaei XXIV v. 4 ff. zusammenhält, wo Jesu vor den Verführern warnt, die Unfrieden stiften werden, von den Blitzen und Erdbeben und der Finsternis spricht, die seine Ankunft verkünden werden, von dem „Zeichen des Menschensohns", das am Himmel erscheinen wird. Der Schlussvers des Gedichtes „O qu'est a reverer — Cil qui en fin pourra perseverer" ist die wörtliche Übersetzung von Matth. XXIV, v. 13: „Wer aber beharret bis ans Ende, der wird selig werden". Rabelais bezieht aber die Prophezeiung nicht auf das Jüngste Gericht, sondern auf den Triumph des wahren Evangeliums der Liebe (l'aspre chaleur d'une grand flamme

esprinse) und Gargantua seufzt bei der Lektüre über die Verfolgungen, die den „gens reduictz (wörtlich „zurückgeführt") a la creance evangelicque" bevorstehen und preist die glücklich, die an ihrem Glauben nicht irre werden. Rabelais beeilt sich durch den Mund Bruder Johanns, der das ganze Gedicht auf einen harmlosen Wettkampf zwischen Ballspielern bezieht, seine gefährliche Erklärung unschädlich zu machen. Wir aber finden hier das Bekenntnis seines evangelischen Glaubens. Die Worte „sort prédestiné" (die aus späteren Ausgaben verschwinden) sind sogar reformiert im Sinne Calvins. Wie konnte aber Rabelais von Prädestination sprechen, nachdem er eben die Abtei des „freien Willens" geschildert? Nichts ist bezeichnender für den Seelenzustand Rabelais' in jener Zeit, als diese schwankende Stellung der wichtigsten und schwierigsten religiösen Frage gegenüber. Im Geiste sah er furchtbare Religionskämpfe voraus und verspricht denen, die in dem Streben nach der Wahrheit treu ausharren, den endlichen Sieg, eine Zeit der Duldsamkeit, wo Jeder, wie in Thélème, wie und wann er will, seine religiösen Bedürfnisse befriedigen wird. Diese „foy profonde", deren Vertreter noch zu keiner Kirchengemeinschaft vereinigt waren, sollte Herzenssache des Einzelnen sein. Eine so gefährliche, ketzerische Auffassung der Religion konnte Rabelais nur andeuten, daher wohl diese kurze, aber für uns bedeutungsvolle Erwähnung der Privatkapellen der Thelemiten. — Dass von Küchen und Weinkellern nicht die Rede ist, ist bemerkenswert und stimmt wenig zu dem traditionellen Bilde Rabelais', den man sich gern als einen weinseligen Epicureer vorstellt. Dass diese Auffassung falsch oder zum mindesten einseitig ist und im Widerspruch steht zu den Urteilen der Zeitgenossen, ist heute erwiesen. Rabelais hat die Küchen in Thélème nicht erwähnt, sie scherzhaft durch die gewaltigen Büchereien ersetzt zunächst im Hinblick auf die von ihm und den Zeitgenossen oft verspottete Genussucht der Mönche; wir dürfen aber in dieser offenbar nicht zufälligen Unterdrückung der materiellen Genüsse des Lebens einen Beweis erblicken für den Idealismus, zu dem sich Rabelais in jenen Kapiteln seines Romans bekennt, in denen er das dem Studium, edler Geselligkeit, ritterlichen Übungen gewidmete Leben der Thelemiten beschreibt.

Die Worte „FAY CE QUE VOULDRAS" bilden den einzigen Satz der Klosterregel Thélème's und zugleich scheinbar die Negation jeder Regel, die Proklamation absoluter Anarchie. Aber man würde Rabelais missverstehen, wenn man Thélème als eine Stätte des zügellosen Genusses und der Pflege eines selbstsüchtigen Individualismus auffassen wollte.

Auch der Utopist, als welcher der Realist Rabelais in diesen Kapiteln erscheint, konnte nicht übersehen, dass ein friedliches Zusammenleben wie das der Thelemiten nur möglich ist, wenn alle Glieder der Gemeinde sich unter eine strenge Regel unterwerfen in einer die Persönlichkeit vernichtenden Gleichheit, oder aber, wenn sie aus freiem Antrieb in aufopfernder Freundschaft einander dienen. Wie lässt sich aber diese letztere Forderung, die allein für Thélème's Bewohner denkbar ist, mit jenem der ganzen Gründung zu Grunde liegenden Prinzip der unbeschränkten Freiheit des Einzelnen verbinden, der nur den eigenen Willen als Norm seines Handelns anerkennt? „Par ceste liberté entrerent en louable emulation de faire tous ce qu'a ung seul voyoyent plaire. Si quelqu'ung ou quelqu'une disoit beuvons, tous beuvoyent. S'il disoit jouons, tous jouoyent. S'il disoit allons à l'esbat es champs, tous y alloyent. Si c'estoit pour voller (auf die Falkenjagd) ou chasser, les dames montées sus belles hacquenées, avecques leur palefroy guorrier (Paradepferd), sus le poing mignonnement enguantelé portoyent chascune ou ung esparvier ou ung laneret ou ung esmerillon: les hommes portoyent les aultres oyseaulx". Was in der hochentwickelten Gesellschaft des siebzehnten Jahrhunderts durch strenge Selbsterziehung erreicht wurde, die Unterwerfung des Einzelnen unter eine allgemeine Norm, das Aufgehen der Persönlichkeit in der Gesellschaft, das sollten die Thelemiten aus freiem Antriebe thun und Rabelais schreibt den folgeschweren Gedanken, dessen ganze Tragweite er selbst nicht erkennen konnte: „Gens liberes, bien nayz, bien instruictz, conversans en compaignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse a faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyent honneur. Iceulx, quand par vile subjection et contraincte sont deprimez et asserviz, destournent la noble affection par laquelle a vertu franchement tendoyent, a deposer et enfraindre ce joug de servitude. Car nous entreprenons tousjours choses défendues et convoitons ce que nous est denié". Ohne Hilfe der göttlichen Gnade, allein dem angeborenen Instinkte, der Stimme des Herzens und der Sinne folgend, vermag es also der Mensch, wenn er nur richtig geleitet wird und die Natur in ihm nicht erstickt wird, rechtschaffen, edel zu handeln und selbst den schwersten Versuchungen des Fleisches zu widerstehen. Damit ist aber das christliche Dogma der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur geleugnet und durch den antiken, naiven Glauben an die Reinheit der Natur ersetzt, der auch die Grundlage der religiösen Ideen Rabelais' bildet. Aber auch in diesem Punkte verbinden sich die antiken Ideen der Renaissance mit mittelalterlichen

Vorstellungen. Die Stimme der Natur, die den Thelemiten die Vorschriften der Moral ohne Zuthun der religiösen Erziehung eingeben soll, nennen die Thelemiten „honneur". Wir kennen den Begriff aus den allegorischen Dichtungen des Mittelalters, in denen Honneur als Träger der ritterlichen Tugenden den Helden im Kampfe gegen die Sünde und ihre Lockungen beisteht; „honneur" ist im Mittelalter die Frucht der ritterlichen Erziehung, die den Menschen befähigt, seinen eigenen Vorteil einer Idee oder auch dem Ruhme, der Liebe zu opfern. In der Vorstellung des Gründers von Thélème ist dagegen honneur ein dem Menschen angeborener Trieb. Auf der Überzeugung, dass dieses Bewusstsein des eigenen Wertes, dieser Ehrbegriff, göttlichen Ursprungs ist und den Menschen daher nur zum Guten und Schönen antreiben kann, beruht die Moral der Thelemiten. Wir haben hier keine willenlose Hingabe an die Stimme der Natur, keine krankhafte Sehnsucht nach der verlorenen Unschuld; Kultur, Wissenschaft und Kunst sind für Rabelais nicht die Quellen des Unglücks und des Lasters. Er hat nicht in einer Zeit der staatlichen Zersetzung, der Übersättigung geschrieben wie J. J. Rousseau, sondern in einer kühn aufstrebenden, kampflustigen Zeit. In der Pflege der Wissenschaft und der Kunst sieht er die Waffen, die die Fesseln des Mittelalters sprengen und die Unwissenheit und ihre Folgen, den Autoritätsglauben, den Fanatismus, aus der Welt schaffen sollen. So kann er seine Thelemiten mit Pracht, allen Errungenschaften der Kultur, in verschwenderischer Weise umgeben. Honneur wird sie vor Abwegen schützen. Das Gefühl des persönlichen Wertes, der Ehrbegriff, der in der Renaissance die rücksichtslose Pflege des Individuums zur Folge hatte und neben den herrlichsten Früchten auch den schrankenlosen Egoismus hervorgebracht hat, wird hier der Urquell aller Tugend, der Moral überhaupt. Die Beschreibung Thélème's ist der Hymnus eines enthusiastischen Humanisten, der von dem Trunke an der Quelle antiker Weisheit berauscht, in der Befreiung des Menschen von den Banden kirchlicher Moral, der Proklamation seines stolzen „FAY CE QUE VOULDRAS" für eine Elite geistig und körperlich hervorragender Menschen den Weg zur Tugend, zu einem menschenwürdigen Dasein erblickte.

Giuseppe Gioachino Belli und die römische Dialektdichtung.

Von

K. Vossler.

Kaum ein anderes Volk ist mit einem so kräftigen und natürlichen Realismus gesegnet wie das italienische. Wer die Kunst- und Litteraturgeschichte Italiens nur oberflächlich kennt, dem wird allerdings zunächst bloss der feine Sinn für Formschönheit, die Neigung zum abgerundeten und abgedämpften Klassicismus und ein gewisses Streben nach Schönmacherei ins Auge fallen, und er wird geneigt sein, den Sinn für das Wahre, Charakteristische, Individuelle und Realistische in der Kunst als ein patentiertes Erbteil der nordischen, speziell der germanischen Völker zu reklamieren. Und doch hat es gerade in der italienischen Litteratur zu keiner Zeit an derben Realisten gefehlt, nicht einmal in dem hochklassischen Cinquecento und ebensowenig im Jahrhundert des Marinismus und der Akademiker. Freilich muss zugegeben werden, dass in solchen Zeiten der Realismus nicht spontan auftritt, sondern meist nur als Reaktion, als Widerspruch, als Satire gegen die klassicierende Kunst. So nur erklärt sich das üppige Wuchern der burchiellesken und bernesken Poesie im 16. und das Aufblühen der Satire im 17. Jahrhundert, deren typischer Vertreter Alessandro Tassoni sein dürfte mit seinem komischen Heldengedicht vom geraubten Kübel (La secchia rapita). Die Rückkehr zum naiven und objektiven Realismus bahnt sich erst ganz langsam wieder an unter der Führung des Venezianers Carlo Goldoni, in dem wir zugleich einen der ersten bedeutenderen Dialektdichter Italiens kennen lernen. Goldoni hat zahlreiche Nachahmer gefunden, der würdigste und originellste Parteigänger seines Kunstideals ist ihm aber erst etwa 100 Jahre später erstanden in Giuseppe Belli. So unabhängig und verschieden an Begabung und künstlerischer Methode

die beiden immer von einander sein mögen, als Dialektdichter haben sie etwa dasselbe Programm verfolgt: das Völkchen ihrer Heimat mit seinen Sitten und Gebräuchen, mit seiner Art zu sprechen und zu denken in möglichster Reinheit und Treue vorzuführen.

Man kann nicht energisch genug auftreten gegen eine Auffassung, die seitdem Belli in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, immer noch als die landläufige gilt: nämlich dass er vorzugsweise und in erster Linie Satiriker sei. Der vielverdiente Verkündiger des litterarischen Ruhms und Herausgeber der Werke unseres Dichters, Luigi Morandi ist ohne es zu wollen und zu ahnen der Vater dieses eigentümlichen Vorurteils geworden: er hat in seiner geistreichen Einleitung zu Bellis Sonetten[1]) des längeren und breiteren von dem Hang und der Begabung des römischen Volks zur Satire gesprochen, und hat die Gelegenheit benützt, eine Geschichte des weltberühmten Meisters Pasquino[2]) zu versuchen, wobei er beim Gros der Leser unsern Giuseppe Belli in den Geruch eines Fortsetzers und Lehrlings des bösen Pasquino gebracht hat. Grundbedingung aller Satire aber ist die Subjektivität, und Belli ist einer der objektivesten Dichter, die es giebt. Die Bekanntschaft mit seinem Werk wird das zur Genüge bestätigen. Doch vorher einiges über sein Leben.

Giuseppe Gioachino Belli wurde geboren am 7. September 1791 in Rom als Sohn eines Subalternbeamten. Seine Mutter Luigia Mazio war die Tochter eines Bankiers. Die Familie Belli, dem päpstlichen Regiment und dem König von Neapel treu ergeben, hatte viel zu leiden unter der französischen Invasion, und als im Jahr 1803 der Vater starb, und sich die Mutter mit vier Kindern in Not und Armut allein sah, da begannen für den kleinen Giuseppe schlimme Tage und mit dem Tod der Mutter, der vier Jahre später erfolgte, verschärfte sich das Elend. Von den Verwandten spärlich gehalten und lieblos erzogen, gelang es ihm endlich, einen kleinen Posten als Buchhalter zu bekommen, aber schon im Jahr 1810 befand er sich wieder ohne Stellung. Dank der Empfehlung eines Freundes wurde er Sekretär im Dienst des Fürsten

1) I Sonetti Romaneschi di G.-G. Belli pubblicati dal nipote Giacomo a cura di Luigi Morandi. Unica edizione, fatta, sugli autografi. 6 Bände. Città di Castello. S. Lapi 1886—89 (2. Aufl. 1896) vol. I prefaz. p. CXXXV—CCXXVIII.

2) Ueber die Streitfragen, die sich daran knüpfen, orientiert in Kürze E. Bovet, le peuple de Rome vers 1840 d'après les sonnets en dialecte transtévérin de G. G. Belli, vol. I. Neuchâtel, Rome 1898 p. 14 ff. Vergl. auch die bibliogr. Übersicht ebenda, p. 406 ff., und die Recension von Cesareo im Giorn. stor. della lett. it. 1898, p. 400—415.

Stanislaus Poniatowski, wo er reichlich Gelegenheit fand, die Corruption der adeligen Kreise kennen zu lernen.

Früh schon hatte sich in dem Jüngling ein Hang zu Melancholie und Nachdenklichkeit bemerkbar gemacht, der in der Lektüre der Bibel, der Nebelgesänge des Ossian und der Nachtgedanken Young's seine reichliche Nahrung fand. Aber er müsste andererseits kein Italiener gewesen sein, wenn ihm der Geschmack an lärmender und ausgelassener Gesellschaft gefehlt hätte. Seine Melancholie wurde hier zum Sarcasmus, und die in der Einsamkeit gesammelten Beobachtungen entluden sich in Witzen, in Pantomimen und im Nachäffen aller Personen, die ihm in den Wurf kamen. Sein staunenswertes mimisches Talent und sein behender Witz machten ihn in kurzer Zeit bekannt und beliebt bei allen Spassvögeln von Rom. — Unseeliger Weise aber war er indessen auf das klassische Dichten verfallen, hatte schon einige religiöse und historische Gesänge verbrochen, und im Jahr 1813 veröffentlichte er gar ein langes Poem über die Florentiner Pest von 1348; und da er einer jener schlimmen Dichterakademien angehörte, der sog. Tiberina — die übrigens heute noch in Rom ihr Dasein fristet — so fehlte es ihm auch nicht an Beifall. Ja vielleicht ist es sogar diese akademische Muse gewesen, die ihm seine Ehefrau zugeführt hat. Maria Conti nämlich, eine reiche aber nicht mehr ganz junge Wittwe, verliebte sich in den geistreichen und bereits berühmt gewordenen jungen Mann. Belli hat ihre Neigung wohl nie ernstlich erwidert, und da er sich eben wieder stellungslos befand, nachdem er den Dienst des polnischen Fürsten verlassen hatte, so widerstrebte es seinem Stolz, eine Ehe einzugehen, wo er vom Geld der Frau hätte leben müssen. Als ihm diese aber ein kleines Amt verschaffte, gab er nach, und liess sich heiraten. In der That, er liess sich heiraten. Der Vorwurf moralischer Schwäche und Indolenz kann ihm kaum erspart bleiben. Immerhin war nun auf lange Jahre hinaus seine Existenz gesichert, er hatte reichlich Gelegenheit zu reisen und sich zu bilden, und benützte sie. Von besonderem Einfluss auf seine weitere Entwickelung wurden Voltaire und Rousseau.

Im Jahre 1827, nachdem er bereits einige Sonette in romanesker Mundart verfasst hatte, lernte er die Dialektgedichte des berühmten und vielbewunderten Mailänders Carlo Porta kennen. Zweifellos hat ihn das Beispiel des Porta ermuntert in seinem Beginnen fortzufahren, und hat ihm vielleicht auch auf den richtigen Weg geholfen. Leider ist bis jetzt noch keiner von den Forschern, die sich mit Belli beschäftigt haben, der Frage näher getreten, in wie weit Belli von Porta abhängig

ist. Soviel steht aber fest, dass die Sonette, in denen der römische Dichter den lombardischen direkt nachahmt, von verschwindend kleiner Zahl sind. Ausserdem sind die beiden in ihrem ganzen Charakter und in ihrer künstlerischen Methode so verschieden von einander, als es nur ein Mailänder von einem Römer sein kann; und gerade das, was wir an Belli bewundern: seine absolute Objektivität würden wir vergebens suchen bei Porta.

Mit dem Jahr 1830, also im Alter von 39 Jahren, beginnt für Belli die Zeit der fruchtbarsten, rapidesten und genialsten Produktion. Von 1830—37 schuf er durchschnittlich 200 romaneske Sonette pro Jahr, und nach fünfjähriger Pause setzt eine neue Periode des Schaffens ein, die von 1843—47 dauert; dann schliessen ihm die politischen Ereignisse für immer den Mund. Wir besitzen von ihm im ganzen die schöne Zahl von ca. 2200 Sonetten. Um uns einen Begriff zu machen von der Grösse und Einheitlichkeit dieses imposanten Werkes, geben wir dem Dichter selbst das Wort — denn er war sich der eigenen litterarischen Bedeutung sehr wohl bewusst — und hören wir, wie er im Jahr 1831, also am Beginn seines Schaffens, sein künstlerisches Programm formuliert.

„Ich habe mir vorgenommen, ein Denkmal zu hinterlassen von der sogenannten „plebe di Roma." Dieser Plebs wohnt sicherlich eine gewisse typische Originalität inne. Ihre Sprache, ihre Ideen, ihre Seele, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Anschauungen, ihre Vorurteile, ihr Glaube und Aberglaube, kurz alles, was ihr eigen ist, trägt ein Gepräge, das sich stark abhebt von jedem anderen Volkscharakter. Diese Plebs konstituiert eben doch einen Teil jenes gewaltigen Roms voll feierlicher, ewiger Erinnerungen. Ausserdem schmeichle ich mir, dass meine Idee neu ist. Ein so farbenreiches Bild, wie ich es gebe, mag man über das Sujet denken, wie man will, hat bisher seines Gleichen noch nicht.

Unser Völkchen besitzt so wenig als jede andere Plebs weder eine rhetorische noch eine poetische Kunst. Alles entquillt spontan seiner lebhaften und kräftigen Natur, wie sie in ihrer Echtheit sich hat frei entwickeln können. Von ihren Anschauungen, ihren Sitten und ihrer Sprache gilt etwa dasselbe was von ihren Physiognomieen. Warum sind diese beim niederen Volke so verschieden von den Pysiognomieen der höheren Klassen in ein und derselben Stadt? Deshalb weil die Gesichtsmuskeln, von Erziehung und Anstand zur Bewegungslosigkeit verdammt, hier ungehindert der Gewalt der Leidenschaften und den Regungen des Affekts sich überlassen, und darum eine andere Entwicke-

lung nehmen, meist in der Weise, dass die Physiognomie sich dem Geist anpasst, der im Körper lebt, und Formen giebt. So wird das Antlitz zum Spiegel der Seele..... Das niedere Volk hat also keine Kunst, und somit auch keine Poesie. Wenn es je eine solche anstrebt, so ist das ein forcierter Versuch, die Kunstpoesie nachzuahmen, und dann ist der Plebejer nicht mehr er selbst, er wird zu einer schlecht und tölpisch verkappten Gliederpuppe. Eine ihm eigene Poesie besitzt er nicht. Das haben alle diejenigen verkannt, die bisher in romanesken Gedichten sich versuchten. In ihren Leistungen offenbart sich das ganze Ringen der Kunst gegen die Natur und die schliessliche Niederlage der ersteren.

Die tägliche Umgangssprache des Römers ganz so, wie sie aus seinem Munde kommt darzustellen, ohne Schmuck, ohne die geringste Änderung, ohne auch nur eine syntaktische Inversion, oder eine Apokope, die dem Römer nicht geläufig wäre, kurz, aus dem einzelnen Fall eine Regel, aus dem Sprachgebrauch heraus eine Grammatik aufzustellen — das ist mein Ziel. Ich will nicht etwa eine Poesie des Volks, sondern die Konversation des Volks in meinen Sonetten geben. Rhythmus und Reim müssen sich gleichsam zufällig ergeben aus einem scheinbar natürlichen Zusammentreffen unstudierter Phrasen und alltäglicher Ausdrücke. Nichts korrigiertes, nichts modelliertes, nichts, was uns nicht schon im Ohr läge. Verse, die mit solchem Kunstgriff gegossen sind, müssen uns vorkommen, als erweckten sie statt neuer Eindrücke nur alte Erinnerungen. Und sollte es mir gelingen, mit diesen Mitteln des heimischen Colorits die Moral und das bürgerliche und religiöse Leben unseres Volks von Rom darzustellen, dann glaube ich ein Bild geschaffen zu haben, das dem vorurteilsfreien Auge nicht ganz wertlos erscheinen wird.

Nicht züchtig und nicht immer fromm, sondern eher bigott und abergläubisch wird Inhalt und Form sich zeigen. Aber so ist das Volk und dieses kopiere ich; weit entfernt ein Muster aufstellen zu wollen, entwerfe ich nur ein getreues Bild von etwas Bestehendem, das obendrein ohne Hoffnung auf Besserung dahin gegeben ist.“ [1])

Dies die Worte des Dichters. Und was er damals privatim sich und seinem Freund gelobte, hat er in glänzender Weise bis auf den letzten Buchstaben gehalten.

Zunächst in der Form: eine sozial und lokal so engbegrenzte Mundart wie die des transteverinischen Stadtviertels konnte ihrer ganzen

1) Das italienische Original findet sich abgedruckt in I Sonetti Romaneschi u. s. w. vol. I p. CCLXXXIX ff.

Beschaffenheit nach zu litterarischer Verwertung nur dann gelangen, wenn der Dichter auf die Darstellung eigener, ich möchte sagen ausser-transteverinischer Gedanken von vornherein verzichtete. Mit Schriftstellern wie Fritz Reuter oder Frederi Mistral, deren Bestreben es ist, aus einer ganzen Gruppe von Mundarten eine Litteratursprache herauszuarbeiten, hat unser Belli somit absolut nichts zu schaffen. Bei ihm spricht immer nur der Transteveriner, all seine Sonette sind Monologe oder Dialoge, und oft sprechen gar fünf und sechs und mehr Personen durcheinander. Jedes Gedicht ist eine kleine dramatische Scene voll unmittelbaren Lebens, wobei der eingeweihte Leser sich unwillkürlich die Handlungen und Gesten vorgezaubert sieht. Hugo Schuchardt in seinem Aufsatz über Belli [1]) macht dazu die folgende feine Beobachtung: „Welcher Deutsche hätte für ähnlichen Zweck durch soviel hundert Gedichte hindurch den Dialog gewählt? Wir sind reflexiv, die Romanen impulsiv; wir lieben es einsam, jene in Gesellschaft zu denken .... daher Schweigsamkeit bei uns fast, bei jenen durchaus nicht eine Empfehlung ist. Kurz die Bedeutung des Gesprächs, oder wenn wir den romanischen Ausdruck vorziehen, der Konversation ist eine verschiedene; während bei uns im Gespräch die Früchte des Nachdenkens an den Tag zu treten pflegen, pflegt den Romanen vielmehr als Frucht des Gesprächs das Nachdenken zu erwachsen."

Auch die Wahl der metrischen Form konnte nicht glücklicher sein: das Sonett ist die populärste von allen, ganz besonders in Rom und entspricht vortrefflich dem Geist des Volks. [2]) Belli selbst hat sich darüber folgendermassen ausgesprochen: „Beim Charakter unseres Volks der zum Sarkasmus, zum Epigramm, zu kurzem sprichwörtlichem Ausdruck neigt, bei seiner raschen schlagfertigen Art braucht es keine langen, regelmässig expositiven Diskurse. Ein eindringlicher, rascher und energischer Dialog, eine abgerissene und scharfe Exposition, alle Augenblicke ein paar Zweideutigkeiten und Amphibologien, klare Bilder nur lose aneinandergereiht dienen weit besser unserem Zweck. .... Jede Seite ist der Anfang des Buchs, iede Seite das Ende." [3]) Und mit welcher

1) Romanisches und Keltisches. Berlin 1886, p. 155 f.

2) Wo je der Stoff zu gross ist, um in dem knappen Rahmen des 14zeiligen Sonetts Platz zu finden, hilft sich der Dichter, indem er das Sonetto ritornellato (oder caudato) zur Anwendung bringt, welches schon seit dem 14. Jahrhundert eine Lieblingsform der burlesken Dichter geworden war, oder — und das ist der häufigere Fall — er reiht mehrere einfache Sonette aneinander.

3) I son. rom. p. CCXCIII.

Treue giebt Belli die tägliche Umgangssprache des Römers wieder! In den über zweitausend Sonetten findet sich kaum ein einziger Vers, der durch Flickwörter, oder durch Konzession an den Reim die geringste sprachliche oder prosodische Unsicherheit verriete. Wie innig die Form mit dem Inhalt verschmilzt, mag man aus der unten folgenden Probe ersehen.

Doch vorher nur wenige Worte über den romanesken Dialekt. Er gehört zu einer Gruppe mit dem Umbrischen, der Mundart der Marche und der Provincia romana zusammen. Die Sprachgrenze deckt sich also ziemlich mit der des alten Kirchenstaats. Die Hauptabweichungen vom toskanischen beschränken sich auf den Konsonantismus. Zu nennen ist die Assimilation von ld > ll, nd > nn, mb > mm: caldo > callo, mondo > monno, piombo > piommo; lj (gli) > jj: figlia > fijja. l vor Konsonant > r: qualche volta > quarche vorta; ebenso l hinter dem Konsonant: afflitto > affritto. Das s, das meist scharf, d. h. tonlos artikuliert wird (rosa nicht rosa) wird nach n und r nur zu einem ausgesprochenen scharfen z: persona > perzona, penso > penzo, il sangue > er zangue. Ganz besonders charakteristisch für das romaneske ist seine ausserordentliche Neigung zur Doppelkonsonanz. Die meisten intervokalischen Konsonanten, sofern sie im toskanischen einfach sind, werden gedoppelt; cuggino, piascere (piacere), debbitore, la bbella u. s. w. Auch ist der konsonantische Einsatz am Anfang der Wörter sehr stark. All diese Lauterscheinungen geben dem Dialekt einen kräftigen und im Verhältnis zum toskanischen fast rauhen Charakter. Ausserdem ist die Satzmelodie ziemlich viel variierter und voll starker chromatischer Nuancen. Meinem Geschmack nach möchte ich das romaneske nicht mit Dante als den hässlichsten, sondern als den sonorsten und einen der schönsten aller italienischen Dialekte erklären, und die Italiener selbst mit ihrem Sprichwort: lingua toscana in bocca romana, scheinen mir Recht zu geben. Syntaktisch freilich und lexikologisch bleibt das romaneske unendlich hinter dem toskanischen zurück. Der Transteveriner ist arm an Ausdrücken und Wendungen. Die wenigen, die er hat, sind dafür um so gesalzener. Eine grosse Zahl von Begriffen werden durch Termini aus dem sexuellen Gebiet metaphorisch bezeichnet. In jedem Satz kann man sagen, sind ca. zwei oder drei schmutzige Worte. Lapi, der Verleger der Sonette des Belli hat in guter Absicht die obscönen Gedichte alle in einen Band zusammengesteckt, und wer diesen sich einzeln kaufen will, muss ihn dreimal so teuer bezahlen als die andern. Damit ist aber wenig erreicht, denn auch die übrigen fünf Bände sind alles, nur keine Lektüre für höhere Töchter. — Eine gewisse Komik,

die Komik des Ignoranten, und eine gewisse Satire liegt im römischen Dialekt gleichsam versteinert. Belli hat selbst darauf hingewiesen; als man ihm eines Tages zumutet, das Evangelium Matthei ins Romaneske zu übertragen, antwortet er: „Diese niederträchtige und lächerliche Sprache der untern Klassen würde im besten Fall eine frivole Satire auf die heilige Schrift abgeben.“ [1])

Er war sich bewusst, dass die beschränkten sprachlichen Mittel nichts anderes sind, als eine Folge des beschränkten Gedankenkreises. Das Studium der Form fruchtete ihm zugleich die Kenntnis der Gedankenwelt seiner Landsleute. Ueberall wo er ging und stand, immer war er auf der Lauer nnd hatte Notizbuch und Bleistift bereit, um jeden Einfall festzuhalten, jede Beobachtung, jedes Schlagwort, jeden Witz, den er im Vorbeigehn erhaschte. Der kurze Auszug aus seinen Aufzeichnungen, den uns Morandi (a. a. O. CCXXXII f.) mitteilt, legt ein klares Zeugnis davon ab, wie sich ihm immer schon im Augenblick der ersten künstlerischen Konzeption Form und Gedanke aufs innigste vereinen. Und wer vermöchte zu unterscheiden, wo in seinen Sonetten die Beobachtung und das Selbsterlebte aufhört und wo die Erfindung einsetzt? Jedem, der einige Zeit in Rom sich aufgehalten hat, wird es z. B. schon begegnet sein, von einem armen zerlumpten Weib durch die Gässchen der Altstadt verfolgt zu werden und sich etwa die folgenden Worte in beschleunigtem flehentlichem Tone nachgerufen zu hören:

Bbenefattore mio, che la Madonna
L'accompagni e lo scampi d'ogni male,
Dia quarche ccosa a sta provera donna
Co' ttre ffijji e 'r marito a lo spedale.

Me la dà? me la dà? ddica, eh? rrisponna:
Ste crature[2]) so' ignude tal e cquale
Ch' er Bambino[3]) la notte de Natale:
Dormimo sott' a un banco a la Ritonna.[4])

Anime sante! se movessi un cane
A ppietà! ar meno ce se movi lei,
Me facci prenne un bocconcin de pane.

1) I son. rom. p. CCXXIX.
2) queste creature, d. h. die drei Kinder, die sie bei sich hat.
3) Das Christuskind.
4) Rotonda ist der Platz vor dem Pantheon.

Signore mio, ma pproprio me la merito,
Sinnò, davero, nu' lo seccherei . . .[1])
Dio lo conzoli e jje ne renni merito.[2])

Der Stoff dieser Sonette, der Umfang des Werks ist unendlich. Es entrollt sich uns das ganze Leben eines Volks nach allen Richtungen hin. Kein Typus, kein Stand, keine Alters- und Menschenklasse, die uns nicht vorgeführt würde mit ihrer Lebensphilosophie, ihren Gewohnheiten, ihren Lastern und Tugenden. Vom zartesten Genrebildchen intimsten Kleinlebens durchläuft Belli die ganze unendliche Scala der menschlichen Komödie bis zur erschütternden Greuelscene, wo wilde Leidenschaften aufeinanderprallen. Und ich wage nicht zu entscheiden, welche von den zahllosen Gattungen dem Dichter am besten gelungen sei. Soviel aber ist sicher, dass eine pessimistisch sarkastische Note fast überall durchklingt. Begreiflicherweise: denn das ganze Leben dieses transteverinischen Völkchens spielt sich ab auf dem dunklen, unheimlichen Hintergrund der allertraurigsten politischen Zustände. Wir stehen auf päpstlichem Territorium und befinden uns am Vorabend der Revolution. Die Misswirtschaft des Klerus, die Erbitterung und das Elend des Volks, die moralische Verworfenheit der Unterdrückten und der Unterdrücker hat ihren höchsten Punkt erreicht. Ein Künstler, der sich anschickt, ein derartiges Milieu zu schildern, wird naturgemäss ungleich mehr dunkle als helle Farben zu seinem Bilde nötig haben.

Ein junger Historiker, Ernest Bovet hat es dieser Tage unternommen, eine eingehende Kultur- und Sittengeschichte der Stadt Rom um die Vierziger Jahre zu schreiben[3]) und zwar ausschliesslich auf Grund der bellischen Dialektsonette. Man sieht, wie reich das Material sein muss, das uns der Dichter liefert, um eine derartige Arbeit überhaupt möglich zu machen. Wir betrachten, indem wir uns im grossen Ganzen an die von Bovet aufgestellte Reihenfolge anschliessen, zunächst das Familienleben des Transteveriners. Wenn auch dieses in der Hauptsache sich kaum unterscheidet von dem der übrigen Mittel- und Süditaliener, so versteht es der Dichter dennoch durch idiomatische Wendungen, durch tausend Kleinigkeiten vorwiegend formeller Natur, diesen allgemein menschlichen Scenen eine intime Lokalfarbe zu verleihen.

---

1) In diesem Augenblick empfängt sie das Almosen.

2) a. a. O. II, 116. Dieses Sonett wird von Morandi als eines der formvollendetsen bezeichnet und wurde vom Verf. mehrmals durchkorrigiert und überarbeitet.

3) Titel cf. oben.

Man weiss, dass die Auffassung der Frau im niederen italienischen Volk noch heute eine barbarische fast orientalische ist. Ueber die Jungfernschaft des jungen Mädchens wird mit eifersüchtiger Angst gewacht bis zum Tage der Heirat, und nötigenfalls wird ihre Ehre vom Vater oder Bruder mit dem Messer gerächt. Hören wir die Worte eines zum Tode verurteilten Vaters, der den Verführer seiner Tochter, einen jungen Grafen, ermordet hat.

L'impinitente.

Confesamme![1] e de che? per che ppeccato?
Perché ho spidito all' infernaccio un Conte?
Perché ho vvorzùto[2]) scancellà l'impronte
De l'onor de mi' fijja svergognato?

Bbe',[3]) una vorta che mm' hanno condannato,
Nun je rest' antro[4]) che pportamme a Pponte.[5])
È mejjo de morì ddecapitato,
Che avé la testa co' una macchia in fronte.

Ma ssi[6]) ddoppo er morì cc'è un antro monno,[7])
No, sti[8]) ggiudisci infami e sto governo
Nun dormiranno più ttranquillo un zonno;

Perché oggni[9]) notte che jje lassi Iddio,
Je verrò avanti co' la testa in mano,
A cchiédeje raggion der zangue mio.[10])

Und belauschen wir eine heitere Scene: Zwei junge Verlobte, die von der Mutter bewacht sind. löschen gleichsam aus Unachtsamkeit das Licht aus beim Putzen, und benützen den Augenblick sich im Dunkeln zu küssen.

La luscerna.

Pio, fa' er zervizzio[11]), attizza un po' quer lume,
Ché nun ce vedo ppiù mmanco er lavore.
Me pare de stà in grotta a sto bbarlume:
Me sce viè[12]) un male: me se serra er core.

Ooh, llaudata la lusce der Ziggnore!
Via, nu' l'arzà ppoi tanto, ché ffa ffume . . .
Bbona notte, sor Pio. Dar fosso ar fiume:
Sém' arimasti[13]) tutti d'un colore.

---

1) confessar mi. 2) voluto. 3) Ebbene. 4) altro. 5) Ponte S. Angelo, wo die Todesurteile vollstreckt wurden. 6) se. 7) mondo. 8) questi. 9) sprich: ónnji. 10) i son. rom. III, 427. 11) il servizio. 12) mi ci viene. 13) siamo rimasti.

Tuta,[1]) va' a ccercà un zorfarolo,[2]) lesta,
Che ll' appicciamo cqui ddrent' ar marito.[3])
Fa' cco' ggiudizzio, veh: bbada alla testa.

Indóve sei? ... da' cqua ... Ma, Ttuta, Pio,
Che vve fate llagiù? Bbe' bbe', ho ccapito:
Da cqui avanti però smoccolo io.[4])

Weiterhin bietet uns der Dichter eine Fülle heiterer und ernster Scenen aus dem Eheleben, das leider nur zu oft durch die Leidenschaftschaftlichkeit des Mannes oder durch die Eingriffe der Geistlichkeit gestört erscheint. In mehreren Sonetten wird die Mutterliebe verherrlicht. Besonders eines davon verdient hier angeführt zu werden, welches das unübersetzbare Kauderwelsch wiedergiebt, in dem die Mutter ihrem kleinen Kinde zuredet.

Le smammate.[5])

Dillo, visscere mie de ste pupille:
Di', ccore, chi vò bene a mámma sua?
Uh fijjo d'oro! E cquanti sacchi?[6]) Dua?
Du' sacchi? E mmamma sua je ne vò mmille.

No, bbello mio, nu' le toccà le spille:
Sta' attento, sciscio,[7]) che tte fai la bbua.[8])
Oh ddio sinnòe! Oh pòvea catùa![9])
S'è ppuncicato la manina Achille!

Guarda, guarda er tettè,[10]) ccocco mio caro ...
Bbe', er, purcinella,[11]) sì ... Nno, er barettone[12]) ...
Ecco la bbumba,[13]) tiè ... Vvòi er cucchiaro?

---

1) Gertrude.
2) zolfanello.
3) = scaldino, der Aschentopf, der zum Wärmen der Hände und Füsse dient.
4) In Zukunft putz ich das Licht selber. IV, 340.
5) Der Ausdruck ist nicht zu übersetzen. Er bezeichnet jene unvollkommene Sprache, welche die Mutter dem Kinde ablernt und in der sie ihrer Zärtlichkeit Ausdruck verleiht.
6) Wie viele Säcke voll Liebe hegst du zu Mama?
7) ist ein Schmeichelwort ohne bestimmte Bedeutung.
8) entspricht etwa dem „Weweh" unserer Mütter.
9) Oh Dio Signore! Oh povera creatura! Bekanntlich macht die Artikulation des Zungen-R den Kindern viel Mühe. In Deutschland haben es sogar die Erwachsenen verlernt.
10) Der Hund, unser „Wauwau."
11) Pulcinella, der napolitanische Spassmacher, eine Maske.
12) berettone.
13) bumba heisst bei den Kindern alles, was man trinkt.

Oh, zzitto llì, cché mmo cchiamo barbone,
E vve fo portà vvia dar carbonaro
Che ve metti in ner zacco der carbone.

Da sich das Leben in italienischen Städten grossenteils in der Öffentlichkeit, auf der Strasse abspielt, so ist naturgemäss die Berührung mit dem Nachbar und mit den Bewohnern derselben Gasse eine viel häufigere und engere, als sie bei uns zu sein pflegt, abgesehen davon, dass die grössere Lebhaftigkeit und Expansivität den Italiener treibt, ein Gespräch anzuknüpfen mit jedem, der ihm gerade geschickt kommt. Um so leichter entstehen auch Streitigkeiten und heftige Wortwechsel. Von der derben und kräftigen Sprache die bei solchen Gelegenheiten zur Anwendung kommt, möge das folgende Zeugnis ablegen. Zwei Weiber auf der Strasse geraten hart aneinander, weil die eine die Tochter der anderen geschlagen hat.

Le donne litichine.[1])

Indóv' èlla, indov' èlla[2]) sta carogna
Ch' ha la ruganza[3]) de menà a mmi' fijja?
Essce[4]) fòra, animaccia de cunijja,[5])
E vvederai si cciò[6]) arrotate l'óggna.[7])

No, llassateme stà, ssora Sciscijja:[8])
Nun me tené, Mmaria, ch' oggi bbisoggna
Ch' a quella bbrutta sfrizzola d'assogna[9])
Me je dii[10]) du 'rinnacci a la mantijja.

Va', vva', ppuzzona da quattro bbajocchi:[11])
Bbrava, sérrete drento, mmonnezzara[12])
De scimisce,[13]) de piattole[14]) e ppidocchi.

Ma aritórnesce, sai, facciaccia amara?
Ché cquant' è vver' Iddio te caccio l'occhi[15])
E li fo rruzzolà[16]) ppe' la Longara.[17])

Die Antwort der Bedrohten im folgenden Sonett ist sogar noch saftiger. Ueberhaupt sind Hohn- und Schimpfworte von ganz elementarer Kraft in Rom. Körperliche Gebrechen und Krankheiten wirft man sich vor in der abscheulichsten Weise. Jede Uebersetzung muss eine

1) = litigiose. 2) dov'è ella? 3) l'arroganza, von der Volksetymologie richtig in Zusammenhang gebracht mit dem Verbum rugare. 4) esci. 5) Hasenherz. 6) se ci ho. 7) le unghie. 8) Signora Cecilia. 9) Diese schmutzige Schmalzgrübe. 10) le dia. 11) Heller. 12) Kotfass, femin. von immondezzajo. 13) cimici, Wanzen. 14) Filzläuse. 15) ich hacke dir die Augen aus. 16) rotolare. 17) la Lungara, eine Gegend im Transtevere. IV, 431.

Verwässerung werden, und ich verzichte darauf, weitere Proben zu geben aus diesem Gebiet, das Belli mit besonders reichlichen Belegen bedacht hat.

In der Religion ist der Transteveriner ein absoluter Heide. Der krasseste Anthropomorphismus feiert hier seine Orgien. So wird z. B. von einem nachdenklichen Kopf aus dem Volk die Verkündigung Mariä etwa dermassen veranschaulicht, dass die heilige Jungfrau in durchaus transteverinischer Häuslichkeit daheim sitzt und einen Teller Suppe isst, als plötzlich der Engel des Herrn vor sie tritt. Er ist durch ein zerbrochenes Fenster ins Zimmer hereingeflogen und entledigt sich nun seines Auftrags in der denkbar banalsten Weise, worauf Maria in nicht eben decenten Worten ihrem Erstaunen Ausdruck giebt über das Wunder, das mit ihr vorgegangen sein soll.[1])

Auf ähnliche Weise werden noch verschiedene Ereignisse der biblischen Geschichte paraphrasiert: Die Beschneidung Jesu, die Flucht nach Ägypten, die Schöpfung, das jüngste Gericht, Himmel, Hölle, Fegfeuer u. s. w.

Belli hatte in der That Recht, wenn er sagte, dass es klinge wie eine frivole Satire und Travestie der heiligen Schrift. Aber, ich glaube, man muss sich hüten, dem Dichter selbst eine derartig satirische Absicht unterzuschieben, er ist nichts anderes als der treue Interpret der Vorstellungen eines ignoranten, aber scharfsinnigen Volks. Einer seiner jüngsten Nachahmer, Zanazzo, der Begründer und Herausgeber des romanesken Journals „Rugantino e Casandrino“ hat nun dieses Thema freilich bis zum Eckel breit getreten. Warum sollen wir aber gerade diejenigen Sonette, in denen sich die naive Kritik des Volks an heiligen Dingen übt für subjektiv satirisch halten, wo wir doch eine ganz analoge Behandlungsweise finden bei Dingen, die der Dichter sicher nicht im Sinn hatte zu persiflieren. Der Wissenschaft, den Erfindungen (z. B. dem Blitzableiter), Taschenspielern, Bauchrednern u. s. w. kurz Allem gegenüber, was er nicht begreift, verhält sich der Transteveriner in derselben Weise halb gläubig halb kritisch.

Nicht viel besser als mit den religiösen Begriffen steht es mit der christlichen Moral. Der ganze Sittencodex wird in unvergleichlicher Kürze und Schärfe zusammengefasst in einem Sonett, betitelt: „Der Ehrenmann“ (er galantomo)[2]), etwa dahin, dass wer nur immer dem

1) VI, 121.

2) II, 113.

religiösen Ceremoniell, das ihm die Kirche auferlegt, hübsch pünktlich nachkommt, sich im übrigen erlauben kann, soviel er will, ohne im Diesseits oder im Jenseits irgendwelche Strafe zu gewärtigen zu haben.

Das Nebeneinander tiefster sittlicher Verworfenheit und religiöser Frömmigkeit oder sagen wir besser: devozione, ist in einem Sonett dargestellt, das an Naturalismus und künstlerischer Kraft seines Gleichen sucht. Eine Prostituierte, begriffen in der Ausübung ihres traurigen Gewerbes, wird jählings unterbrochen durch einen Kanonenschuss vom Castel St. Angelo her, der sie mahnt, wenigstens aus der Ferne sich mit einem kurzen Gebet zu beteiligen an der religiösen Feier, die zu dieser Stunde in S. Pietro begangen wird.[1]) Eine andere glaubt sich zu immunisieren gegen die Gefahren der Ansteckung, indem sie von Zeit zu Zeit eine Wachskerze für das Madonnenbild stiftet u. s. w.

Und nun lernen wir die Erzieher und Regenten dieses unglücklichen und verwahrlosten Volkes kennen. Wir kommen zu derjenigen Gruppe der Bellischen Sonette, die ihm den Titel eines der gewaltigsten politischen Satiriker eingetragen hat. So wäre Belli also doch ein Satiriker? In gewissem Sinne ja! Er ist der Interpret der Entrüstung und des verzweifelten Hohnes seiner geknechteten Landsleute, aber immer hält er sich streng innerhalb ihrer Form und innerhalb ihres Gedankenkreises. Bovet hat das sehr feinsinnig erkannt und ausgesprochen, wenn er gelegenheitlich der künstlerischen Einheit und Einheitlichkeit des Werkes bemerkt: „Eine Einheit, die übrigens nicht verhindert, dass ein Theil dieser Sonette, nämlich diejenigen, die gegen den Papst und die Priester und die Religion gerichtet sind, sozusagen einen doppelten Grundboden haben: sie spiegeln nämlich nicht nur das Gefühl des kleinen Volks wieder, sondern auch die persönliche Meinung des Dichters. Sie sind subjektiv mit einer ganz wunderbaren Kunst, denn sie bleiben dabei durchaus populär in Gedanken und Form, Die weitaus grösste Anzahl dieser Sonette sind rein objektiv, und nur in indirekter Weise löst sich aus ihnen die Satire heraus.“ [2]) Schuchard hat, glaube ich, auch heute noch recht,

---

1) VI, 219. Der Wortlaut ist so drastisch und derb, dass auf eine Wiedergabe an dieser Stelle verzichtet werden muss. Wir Deutsche machen uns kaum einen Begriff von der realistischen Gewalt dieser düsteren Sittenbilder. Wer sich aus litterarhistorischen Gründen dafür interessiert, wird die Mühe nicht scheuen, sich in die Originale einzulesen, aber es ist nicht meine Absicht, derartige Dinge auf dem Präsentierteller zu bieten.

2) a. a. O. p. 71.

wenn er betont, Belli habe die Satire gegen Papst und Kirche nicht planmässig, nicht systematisch betrieben, nein, die Aufgabe selbst, die er sich gestellt hatte, Leben und Denken des römischen Volkes darzustellen, musste ihn dazu verführen. Das unbändige künstlerische Vergnügen an der Satire, das dem Römer seit Urzeiten angeboren ist, das ist das Hauptagens gewesen; und wir haben Unrecht, wenn wir beim Italiener immer eine sittliche Entrüstung, einen ethischen Hass vermuten, so oft er satirisiert. Es ist darum auch kein blosser Zufall, wenn es bei Belli fast vollständig fehlt an Sonetten die sich prinzipiell gegen das Papsttum und gegen die Hierarchie als solche wenden.[1]) Die Vertreter der Kirche werden angegriffen, ihre Missbräuche werden gegeisselt, aber das Prinzip bleibt verschont.

Die Päpste der ersten drei Decennien unseres Jahrhunderts, Pius VII. und Leo XII., werden nur gelegentlich gestreift von der Satire Bellis. Pius VIII., ein alter kranker Mann, inspirierte dem Dichter sein erstes wahrhaft populäres Sonett. Das Volk machte sich über das gebrechliche Aussehen des heiligen Vaters lustig; zu anderer Satire gab die kurze, kaum einjährige Regierung dieses Papstes wenig Gelegenheit; und das erwähnte Sonett läuft aus in die folgende, ziemlich rohe Beschimpfung: „Die Magd des Goldschmieds hatte wohl recht zu sagen, als sie ihn in der Kirche sah: „O da haben Sie eine recht hässliche Schindmähre[2]) zum Papst gemacht.“[3])

Am schlimmsten mitgenommen aber wird Gregor XVI., dessen Regierung bekanntlich von den Jahren 31—46 dauerte. Die Lebensgeschichte und Laufbahn des Don Mauro Cappellari, dies der Familienname Gregors, erzählt ein Römer dem aufmerksam lauschenden Kreis seiner Genossen in summarischen und sarkastischen Ausdrücken. Der refrainartig wiederkehrende Hauptgedanke ist etwa der, dass jedes Avancement in der geistlichen Laufbahn für Gregor nichts anderes bedeutet habe als eine Erhöhung seiner Einkünfte und zwar immer auf Kosten des armen Volks.[4])

Gregor stand im Ruf eines gewaltigen Trinkers und schnupfte Tabak, und seine übergrosse Nase bekam dadurch eine rötliche Farbe, er selbst aber zog sich den unübersetzbaren Spitznamen brutto pidicozzo

1) Es sind nur wenige Sonette, alle aus dem Jahr 1834, die hier in Betracht kommen können.

2) un gran brutto strucchione.

3) I, 19.

4) IV, 20.

de naso a ppeperone[1]) zu. Ausserdem bekam der Papst einen Nasenkrebs und musste sich einer Operation unterziehen. Das Volk lässt sich solche Gelegenheiten zu Spott und Witz natürlich nicht entgehen.

O pp' er troppo tabbacco, oppuro a ccaso,
O ppe cquarche mmotivo ppiù ppeggiore,
Fatt' è ch' è un anno ch' a Nnostro Siggnore
Je s'è appollato[2]) un canchero in ner naso.

Lui sce teneva un cerotin de raso;[3])
Ma mmo[4]) Ssu' Maestà l'Imperatore
J' ha spidito da Vienna un professore,
Che nun ne pare troppo apperzuaso.

Sto scirusico novo, ch'è un todesco,
J' ha ddetto: „Padre Santo, pe' sti mali
Ce vò aria, riposo e vvino fresco."

Sentite ch' ebbe er Papa ste parole,
Rrispose: „Bbravo, de tanti animali
Lei solo sci tocco ddove sci dole."[5]).

In mehreren Sonetten wird das müssige Wohlleben des Papstes gegeisselt. Die misslungene Apologie eines seiner Anhänger, eines sogenannten Papalino hat eine gewandte und treue Nachdichtung erfahren von Paul Heyse, der 59 Sonette Bellis übersetzt und in der „Deutschen Rundschau" veröffentlicht hat. Wer sich die Mühe nimmt, das in Frage stehende Gedicht (Die Arbeiten des Papstes, oder ein Hundeleben")[6]) zu vergleichen mit dem Original[7]), wird ohne weiteres sehen, wie sehr sogar ein so vollendeter Meister in der Uebersetzungskunst wie Heyse hinter der Kraft und Lebhaftigkeit des römischen Dialekts zurückbleiben musste.

Gregor hat aber auch seine schlimmen Stunden, und der Genuss seiner hübschen Stellung wird ihm oft herzlich versalzen. Er wittert

1) peperone ist die Pfefferfrucht und der pidicozzo ist der fleischige Stil daran. Die Figur Gregors wird dadurch als unverhältnismässig klein im Vergleich zu seiner Nase karikiert. Ob Belli den Spitznamen selbst erfunden, oder ob er ihn gehört hat, ist kaum zu entscheiden.

2) appollaiato.

3) ein Rasierpflästerchen.

4) jetzt.

5) Dass diese ganze Anektode nur eine bösartige Erfindung des Volkswitzes ist, braucht wohl kaum erst bewiesen zu werden. V, 21.

6) Heft vom Oktober 1878, andere im Heft vom September 1893.

7) V, 294.

immer so etwas wie Revolution in der Luft und lebt in steten Ängsten. Im Frühjahr 1837 setzte es verschiedene Aufstände infolge der Hungersnot, und Belli verfasste folgendes Sonett, das von Mund zu Mund eilte und sich rasch einer ausserordentlichen Popularität erfreute.

Notte addietro, ar quartier de la Reale
De San Pietro, le scento sintinelle
Strillòrno: all' arme! e a lo strillà de quelle
Er tammurro batté la ggenerale.

Pénzete er Papa! Bbutta l'urinale,
E in camiscia, e ssì e nno cco' le sciafrelle[1])
Va a li vetri; e cche vvede, Raffaelle?
Passà immezz' a ddu torce er Prencipale.[2])

Cor naso mezzo drento e mmezzo fòra,
Ché tanto inzin' a cqui lluì sce s'arrischia,
Fà allora: „Eh bbuggiarà! pproprio a cquest' ora!"

Povero frate! è ttanto scacarcione,
Che ssi una rondinella passa e ffischia,
La pijja pe' 'na palla de cannone.[3])

Als Gregor stirbt, giebt sogar sein Testament noch Anlass zu allgemeiner Entrüstung, und Belli verleiht ihr folgendermassen Ausdruck. „Papst Gregor ist wohl ein bischen mürrisch gewesen, aber was sein Innerstes, sein gutes Herz betrifft, da hat er uns mit seinem Testament gezeigt, was er für ein kaiserliches Herz in der Brust trägt. Hört ihr nicht, der arme Herr! was für eine lumpige Bagatelle an Gold und Silber er ins Trockene gebracht hat für seinen Neffen und sich zur eigenen Ehre? Und dann noch die paar elenden tausend Batzen die er dem lieben Gaetano[4]) hinterlassen hat, und der Kredenzmeister — ah, das ist nicht aufgeschnitten! — der hat 26 000 Thaler gewonnen allein am Glas von den leeren Flaschen." [5])

Aber nicht allein die Päpste, nein der gesammte Clerus ist Zielscheibe des Hasses und des Hohns der Römer. Uralt ist das römische Witzwort, das aus cardinali durch Umstellung der Buchstaben ladri cani macht, und in einem Sonett Bellis heisst es: „Der Purpur der

1) Mit nur einem Pantoffel.
2) Das viaticum, das einem Sterbenden gebracht wird.
3) V, 99.
4) Gaetano Moroni, ein Günstling des Papstes.
5) Anspielung auf Gregors Trinkbarkeit. V, 343.

Cardinäle, was bedeutet der? Etwa das Blut Christi? Nein! er bedeutet das Blut der Christen.“ Und so geht es herunter über Bischöfe und Prälaten bis zum kleinen Pfarrer. Mit fürchterlichem und grausamem Hohn, wie ihn eigentlich nur der Italiener zu handhaben versteht, werden sie alle durchgepeitscht. Kaum ein Missbrauch, kaum ein politisches Tagesereignis, kaum eine Klasse von Mönchen, Beamten, päpstlichen Günstlingen, Spionen oder Soldaten, die nicht ihr Teil abbekämen. Andererseits aber lässt Belli auch die Anhänger des geistlichen Regiments in ihrer Weise zu Worte kommen. Allgemein gefürchtet und sogar vom unterdrückten Volk mit Misstrauen betrachtet und verabscheut sind die deklarierten Liberalen, die allesammt mit dem Namen giaccobini oder carbonari bezeichnet werden.

Doch es mag genug sein an diesen wenigen Proben aus dem Überfluss der mannigfaltigsten Meisterwerke. Ich wiederhole: man darf sich nicht täuschen über die Intensionen Bellis. Er war ein echtes Kind seines Volks, und wie dieses vermochte er sich kein Schmähwort, keinen Fluch, keinen Witz zu verkneifen. Seine hervorragende Begabung zur Satire hat ihn weiter gerissen als ihm selber lieb war, und hat ihn Dinge verspotten lassen, die er im Grund seiner Seele verehrte. Noch heute verlästert der Römer Staat und Kirche und alle Autoritäten seines Landes in den zügellosesten Ausdrücken, aber wehe! wenn ein Fremder sie anzutasten sich erlaubt.

Als im Jahre 1846 Pius IX ans Ruder kam, hat ihm mit allen andern auch Belli begeistert zugejubelt, aber bald erkennt er mit politischem Scharfblick das gewagte Spiel des politischen Neuerers, dessen Massregeln die ganze alte Tradition ins Wanken bringen, er wird ängstlich und mahnt ihn mit den Worten: „Pius trägt wie Christus die Dornenkrone und spielt den Ecce homo auf seiner Loggia vor einem Haufen verrückter Jakobiner. Möge er diesem Sturm von Beifall und diesem Blumenregen nicht zu sehr trauen. Erinnere er sich an die Palmen und ans Kreuz.“ [1]) Das folgende Jahr brachte denn auch schon die ersten Enttäuschungen für die Liberalen, und unser Dichter schweigt als vorsichtiger und im Grund der Seele furchtsamer Bürger und sorglicher Familienvater, der er unterdessen geworden war. Das Jahr 48 jagte ihm einen Höllenschrecken ein mit den Stürmen, die er doch selber so fleissig geholfen hatte heraufzubeschwören. Hätte er wenigstens nur geschwiegen, aber er redete der Reaktion das Wort in langen Oden und

1) V, 364.

pathetischen Gesängen. Ob dieser Umschwung wirklich eine Folge aufrichtiger Ueberzeugung war, wer mag das entscheiden? Am Anfang mag's Furcht und Reue gewesen sein und Sorge um dieZukunft seines einzigen heissgeliebten Sohnes aber mit den Jahren, scheint mir, ist's Überzeugung geworden. Belli wurde alt und begann an den Tod zu denken, und wie er als Knabe und Jüngling ein frommer Katholik gewesen war, so wollte er es als Greis wieder werden. Die Revolution mit ihren blutigen Excessen konnte nur dazu beitragen, ihm die Umkehr zu erleichtern. Er wurde ein laudator temporis acti, ein Reaktionär gegen Wissenschaft und Gedankenfreiheit und verleugnete das Werk seines gewaltigen Genius, der freilich jetzt in ihm erstorben war. „Ich weigere mich," sagt er von seinen romanesken Sonetten, „Arbeiten als die meinigen anzuerkennen, die ich in Augenblicken der Laune und in Zeiten der Verrücktheit verfasst habe, und die dem innersten und aufrichtigsten Gefühl meines Herzens widersprechen." [1]) Er hat sogar seinem Freund dem Kardinal Tizzani aufgetragen, sie sammt und sonders zu verbrennen. In den letzten Jahren lebte er ganz zurückgezogen und menschenscheu. Nur die Kirche besuchte er noch. Am 21. Dezember 1863 im Alter von 72 Jahren starb er eines leichten und raschen Todes. — Wenn sein Charakter auch nicht geeignet ist, uns Bewunderung einzuflössen, so können wir ihm eine tiefe Sympathie für sein edles, gefühlvolles Herz, ein warmes Mitleid mit seiner armen geängsteten Seele nicht versagen.

Die Sonette Bellis sind Gelegenheitsgedichte im besten Sinn, entstanden immer nur im Augenblick der Inspiration; unterwegs, in der Kutsche, im Omnibus, im Café und oft zu Hause mitten in der Nacht schrieb der Dichter seine Sonette nieder, und wie sie ihm aus der Feder geflossen waren, so wurden sie auch verbreitet: gelegenheitlich. Meist trug er sie selbst vor in Gesellschaft und rasch flogen sie dann von Mund zu Mund; in ein paar Tagen kannte sie ganz Rom; das Publikum dichtete sozusagen daran mit; es entstanden Varianten, Verbesserungen und Verschlimmerungen. Diese Art, die Satire zu lancieren erinnert freilich einigermassen an die Pasquinate. Aber ein anderer Modus der Veröffentlichung war damals nicht denkbar in Rom. Erst nach dem Tod des Dichters fing man an, seine Manuskripte in Druck zu geben. — Der unmittelbare Einfluss der bellischen Sonette auf die öffentliche Meinung wird, glaube ich, gerne überschätzt. Er lässt sich

1) Dom. Gnoli, Studi letterari, Bologna 1883, p. 164.

doch wohl nicht vergleichen mit der Propaganda der Satiren eines Parini oder Giusti, denn diese hatten ganz Italien zum Publikum, Belli aber, der in einer nicht ohne weiteres für jeden Italiener verständlichen Mundart schrieb, und sich der Veröffentlichung durch den Druck nicht bedienen konnte, Belli hatte naturgemäss ein weit engeres Wirkungsfeld. Und jetzt da er in ganz Italien, und auch ausserhalb Italiens zahllose Leser und Bewunderer gefunden hat, jetzt haben gerade seine politischen Sonette doch nur noch ein historisches und künstlerisches Interesse.

Um so bedeutender ist sein Einfluss auf die Entwickelung der italienischen Dialektdichtung geworden. Die ersten Nachahmer hat er in Rom im Kreise seiner Freunde und Verwandten gefunden. Der bedeutendste unter ihnen ist der Bruder seiner Schwiegertochter, Luigi Ferretti. Von ihm haben wir eine Reihe zusammenhängender dialogisierter Sonette, betitelt: La Duttrinella,[1]) in denen uns der Dichter einen Priester vorführt, wie er den zwei Knaben Peppo und Pippo (Joseph und Philipp) den Katechismus erklärt, wobei ihn die beiden Jungen alle Augenblicke in die Enge treiben mit ihren naivkritischen Kreuz- und Querfragen.

Ausserdem veröffentlichte Ferretti noch eine reiche Auswahl unzusammenhängender Sonette in denen er uns mit viel Feinheit und Gemüt meist kleine Genrebildchen entwirft aus dem römischen Volksleben. Mit weniger Formvollendung, aber mit scharfer Satire hat Augusto Marini das Werk Bellis fortgesetzt in seinen Cento Sonetti in vernacolo romanesco[2]). Unter den neueren ist hauptsächlich zu nennen neben dem allzufruchtbaren Zanazzo der feinere und begabtere Cesare Pascarella, der besonders mit den 50 Sonetten, in denen ein Transteveriner in der Weinkneipe seinen Kameraden die Entdeckung Amerikas erzählt, einen wahren Beifallssturm in Rom hervorgerufen hat.[3]) — Die Schule Bellis ist aber auch über die Mauern Roms hinausgedrungen. Vielleicht der erste, jedenfalls aber der begabteste unter ihren nicht römischen Anhängern ist Renato Fucini, welcher unter dem Pseudonym Neri Tanfucio nunmehr 150 Sonette veröffentlicht hat im Dialekt von Pisa.[4])

---

1) Roma 1877. Duttrinella (die kleine Doctrin) nannten die Römer einen Auszug aus dem Katechismus ihrer Diöcese, verfasst von Bellarmino.

2) Roma 1877.

3) La scoperta de l'America. Roma. Von demselben Verfasser ist noch zu nennen: Er morto de campagna, La serenata, und Villa Gloria. Über die letzten Erscheinungen der römischen Dialektdichtung bin ich leider nicht unterrichtet.

4) Poesie in vernacolo Pisano. 11a Ed. Pistoia 1898.

Italienische Dialektdichtung hat es ja wohl zu jeder Zeit gegeben, aber seit dem Bekanntwerden Bellis hat das allgemeine Interesse des ganzen Publikums an der Dialektlit eratur sich in hervorragendem Masse gesteigert. Belli war zu allem hin auch ein tüchtiger Philologe. Schuchardt giebt ihm das Zeugnis, dass vor der Schöpfung eines wissenschaftlichen phonetischen Transscriptionssystems — wie sie später durch Ascoli erfolgte — man sich kaum eine vollkommenere Orthographie vorstellen könne, als diejenige Bellis. Dem Laien bietet sie freilich manche Schwierigkeiten, aber sie gründet sich auf die feinsten phonetischen Beobachtungen, wie sie nur ein ausserordentlich geschultes Ohr zu machen vermag, und es ist sehr zu bedauern, dass die Nachahmer Bellis dieses System verlassen haben, um sich der gewöhnlichen Orthographie wieder mehr zu nähern.

Zum Schluss bleibt noch auf einen Umstand hinzuweisen, der geeignet ist, das Verdienst Bellis in den Augen des Kultur- und Sprachhistorikers ziemlich zu erhöhen: die eigenartigen Sitten und Gebräuche des päpstlichen Roms sind grossenteils schon geschwunden, und mit jedem Tag verwischt sich im Getriebe der modernen italienischen Metropole ein Teil jener Originalität des Transteveriners. Auch die kraftvolle romaneske Mundart liegt in den letzten Zügen; und es ist ein schönes Zusammentreffen, dass der Mann, der mitgeholfen hat, die alten Zustände in Trümmer zu schlagen, derselbe gewesen ist, der dem alten Volk seiner Heimat das schönste und unvergänglichste Denkmal errichtet hat.

Luthers Thesenstreit.

Von

Adolf Hausrath.

Es giebt Partieen der Universalgeschichte, die dem Namen nach jeder Gebildete kennt und von denen doch die allermeisten, näher besehen, recht unzutreffende Vorstellungen aus der Schule ins Leben mitbekommen haben. Wer hätte nicht von Luthers 95 Thesen gehört und selbst rühmend von ihnen geredet, aber wie viele ihrer Verehrer haben sie auch wirklich gelesen? Man könnte auf sie mit leichter Namensveränderung Lessings bekanntes Epigramm anwenden: „Wer wird nicht Luthers Thesen loben? Doch wird sie jeder lesen? — nein. Wir wollen weniger erhoben und fleissiger gelesen sein.“ Sie wollen wirklich weniger erhoben sein als die thun, die sie nie gelesen haben, denn ihr Verfasser selbst sagt bei einem späteren Abdruck: „Ich lass geschehen und gut sein, dass meine Disputationen und Propositionen, die ich im Anfang meiner Sache wider den Ablass gehandelt habe, an den Tag kommen und ausgehen .... denn durch dieselben Propositiones wird öffentlich angezeigt meine Schande, d. i. meine Schwachheit und Unwissenheit.“ In der That hat man von diesen Thesen eine ganz falsche Vorstellung, wenn man in ihnen die Grundsätze in einiger Reinheit und Vollständigkeit sucht, auf die Luther später seine Kirche gegründet hat, oder sie gar als eine Proklamation kirchlicher Freiheit oder als eine Aufforderung zum Abfall vom Papsttum auffasst. Das sind sie nicht und wollten sie nicht sein, vielmehr hat ihnen sogar der Bischof von Brandenburg, der Hirte der Wittenberger Gemeinde, bezeugt, sie seien katholisch und er vermöge nichts unkatholisches in ihnen zu entdecken. Die katholischen Vorstellungen des Fegfeuers, des Schatzes der Kirche, der Schlüsselgewalt werden in ihnen nicht bestritten, sondern näher begründet und es ist im Wesentlichen der Standpunkt der mittelalterlichen Mystik, von dem aus Luther den dürr gewordenen scholastischen Begriffen neuen religiösen Lebenssaft zuzuführen strebt.

Eine stärkere Beschneidung erleidet nur der Begriff des Ablasses, aber gerade hier durfte Luther sich der Meinung hingeben, dass er das alte Kirchenrecht und die Meinungen der besten Väter auch der lateinischen Kirche auf seiner Seite habe. Er gestand später, dass er die scholastischen Doktrinen vom Ablass damals nur unvollkommen gekannt habe, aber er wusste, dass Ablass ursprünglich nichts gewesen sei als Nachlass von Kirchenstrafen. Die älteste Kirche hatte nur eine Art von Strafen gekannt, den Ausschluss aus der Kirche. Als dann die Kirche Weltkirche geworden war und es ein Draussen in dem alten Sinne nicht mehr gab, trat an die Stelle der Exkommunikation eine Reihe von Kirchenstrafen, Fasten, Geisselungen, Abstinenzen und Wallfahrten, die der Sünder über sich nehmen musste, ehe ihm Absolution und das Recht der Teilnahme an den Sakramenten wieder zu Teil wurde. Die Bussansätze einer strengen, barbarischen Zeit erwiesen sich aber für spätere, weichere Geschlechter nicht mehr durchführbar und so liess man Bussumwandlungen, Redemtionen zu, in denen man lange Strafen in kürzerer Form, harte in ungefährlicherer Weise absolvieren konnte. Mit dem Eindringen der germanischen Rechtsgewohnheiten wurde die gewöhnlichste Form der Redemtion die Umwandlung der Kirchenstrafe in eine Geldstrafe. Damit aber bemächtigte sich die Habsucht der Bischöfe dieses Instituts und schon Abälard klagt, dass manche Hirten mit Kirchweihen und anderen Festen marktschreierische Ablässe ausböten, die mit einem Geldopfer verbunden waren, und grosse Summen einbrachten. Unmerklich hatte sich dabei die Meinung eingeschlichen, die Geldstrafe löse nicht sowohl die Kirchenstrafen ab, also die Fasten, Geisselungen, Wallfahrten, Paternoster, sondern tilge die Sünde selbst und Gottes Zorn. Seit nun Bonifacius VIII. für das Jahr 1300, unter Berufung auf das alttestamentliche Erlassjahr, jedem völlige Vergebung der Sünden versprochen hatte, der an den Gräbern der Apostel zu Rom seine Gebete und Opfer darbringen werde, wurden die Ablassgelder eine Haupteinnahme des päpstlichen Stuhls. Die Jubelablässe kamen nicht nur in immer kürzeren Fristen, sondern sie wurden jetzt auch durch Kommissäre in jeder Stadt an Ort und Stelle angeboten, so dass die Reise nach Rom erspart werden konnte. Die Begründung, mit der die Scholastik diese Art der Sündenvergebung gegen Geld rechtfertigte, war sehr weitläufig und distinguierte subtil zwischen dem Nachlass von Sündenschuld und Sündenstrafe, zwischen den Sünden, die in der Hölle und denen, die im Fegfeuer gebüsst werden, zwischen der Absolution, die der Priester im Beichtstuhl kraft des Schlüsselamts spendet und dem Ablass, den der

Papst als Verwalter des Schatzes der Heiligen gewährt, indem er die überflüssigen Verdienste der Heiligen, die diese zu ihrer Rechtfertigung nicht bedürfen, den Bedürftigen überlässt; sie unterschied zwischen dem Verdienste Christi, das durch die Gewalt der Schlüssel zugewendet wird und dem thesaurus superogationis, der durch Ablass gespendet wird, zwischen dem Ablass durch Zuwendung der kirchlichen Fürbitte und der Sündenvergebung kraft der Absolution des Papstes als des Stellvertreters Christi. Der Scharfsinn der Doktoren feierte gerade hier seine höchsten Triumphe. Um das Alles aber handelte es sich für Martin Luther nicht. Er hatte es einfach mit der Instruktion zu thun, die die römische Kurie und der Mainzer Erzbischof, der das Ablassgeschäft an sich gebracht hatte, ihren Kommissären ausstellten, und um die Anweisungen, die diese ihren Subkommissären und den Pfarrern zugehen liessen. Diese Instruktionen waren es, denen Luther Volksbetrug und Gotteslästerung vorwarf. Den Anstoss zu diesem Auftreten hatte ihm sein Studium des eben erschienenen griechischen Neuen Testaments in Erasmus' Ausgabe gegeben, das ihm die Grundbedeutung der biblischen Begriffe aufschloss, die er bis dahin nur in der lateinischen Terminologie der Scholastiker gekannt hatte.[1]) In dem Begleitschreiben, das er für Staupitz den Resolutionen zu seinen 95 Thesen voranstellte, giebt er über diese Genesis seines Auftretens gegen Tetzel klare Auskunft. Er geht zurück auf den grossen Augenblick, in dem er „von den gelehrten Männern, die uns griechisch und hebräisch genau übersetzen," erfuhr, dass poenitentia im Urtexte metanoia, das heisst Sinnesänderung, heisse. Das Wort also schon besage, dass an die Stelle des alten Sinns ein neuer zu treten habe, was ohne Änderung unserer Neigungen und Lüste nicht möglich sei. Damit aber reime sich Jesu Lehre und die Predigt Pauli von der Wiedergeburt erst recht vollständig, denn nun sei die poenitentia eine innere Wiedergeburt, eine transmutatio mentis.[2]) Die Busse ist eine Wandlung des ganzen Sinnes des Menschen und die Scholastiker irren, wenn sie meinen, sie bestehe in Beichte und äusserlichen Satisfaktionen. Hätte die lateinische Übersetzung das Wort Jesu genau wiedergegeben, so würde die Kirche auf eine so äusserliche Auffassung der Busse nie gekommen sein. „Da," fährt er fort, „mir eben das Herz von solchen Gedanken brannte, siehe da fingen an um uns zu rauschen und zu tönen neue Posaunen und Drommeten von Ablass und Sündenvergebung," die nicht für

1) Vergl. den Brief an Staupitz vom 20. Mai 1518. Ausg. von de Wette 1, 116 f.
2) D. W. 1, 117.

Sinnesänderung, sondern für Geld, also den geringsten Teil der sogenannten Satisfaktionen, gegeben werde. Nicht bloss gottlos, sondern falsch und ketzerisch war ihre Lehre „und da ich ihrer Unsinnigkeit nicht steuern kann, fasste ich den Beschluss, sie bescheidentlich anzufechten.[1])

1.

Es war schon auf einer Visitationsreise, die Luther 1516 gemeinsam mit Staupitz machte, dass bei einem Konvente zu Grimma die Rede darauf kam, welcher Unfug in dem benachbarten Wurzen von den Ablasskommissären des Leipziger Dominikanerpriors Tetzel getrieben wurde. Wieder einmal war durch Leo X. ein Ablass ausgeschrieben worden zur Deckung der Kosten des Baues der Peterskirche in Rom. Es war das bereits der fünfte volle Ablass für alle Sünden, die diese Generation erlebte und in den kirchlichen Kreisen, die die römische Praxis kannten, glaubte niemand, dass der Ertrag wirklich dazu bestimmt sei, wie die Ablassprediger sagten, „die Gebeine der Märtyrer gegen die Unbilden der Witterung zu schützen.“ Luther selbst hatte bei seinem Aufenthalte in Rom Gelegenheit gehabt, sich zu überzeugen, dass es damit keine Not habe, und dass man die ehrwürdigste Basilika der Christenheit nur der Baulust Julius' II. geopfert hatte. Der Kurfürst von Sachsen war darum auch dem Beispiel vieler europäischer Fürsten gefolgt und hatte die Vertreibung des Ablasses im Kurstaat einfach verboten. Da aber der Erzbischof von Magdeburg und Mainz, Albrecht von Brandenburg, mit dem Ablasshandel betraut war, standen die benachbarten bischöflichen und brandenburgischen Gebiete den Ablasspredigern offen und das Geld der kurfürstlichen Unterthanen ging nun doch auf hundert Wegen über die Grenze. Die Verschlechterung der kirchlichen Praxis, wie sie Luther auch bei seinen Visitationsreisen auf vielen Punkten entgegen getreten war, sprang hier ganz besonders verletzend in die Augen. In der päpstlichen Ablassbulle, die die Unterschrift des grossen Stilisten und Humanisten Sadoletus trägt, bietet Leo X. als Nachfolger Petri, der den Schlüssel zur Himmelsthüre führt, seinen Ablass auch denen, die wegen der Weite der Örter nicht zu den Gräbern der Apostel kommen können, indem Leo nach dem Exempel unseres Heilands, der seine Apostel in die verschiedenen Gegenden der Welt ausgesendet hat, eigene Nuntii und Commissarii entsendet, um jedem Christen Gelegenheit zu geben, sich an dem Verdienste des Baues von S. Peter Anteil zu erwerben. Wer

1) D. W. Briefe, 1, 117.

in den Kasten der gedachten Commissarii und Subcommissarii die näher bezeichneten Gaben einlegt, soll völlige Vergebung aller seiner Sünden und so viel und dergleichen Ablass haben, als wenn er alle Tage die sämtlichen Kirchen der Stadt Rom besuchte, um daselbst die Stationsgebete zu sprechen. Ausserdem haben die Kommissarien Vollmacht, Beichtbriefe auszustellen, durch welche der Käufer das Recht erhält, sich einen Beichtvater selbst zu wählen, der den Käufer von allen Übertretungen und Missethaten, so hoch und schrecklich sie auch sein mögen, auch von den dem heiligen Stuhle vorbehaltenen Fällen, sowie von der Exkommunikation freisprechen darf. Der Käufer eines solchen Beichtbriefs ist also von der Parochialordnung dispensiert und kann die Absolution da holen, wo sie am leichtesten zu haben ist. Die Kommissäre dürfen ferner die darum Nachsuchenden von gelobten Wallfahrten jenseits des Meeres und von andern Gelübden gegen Geld entbinden und Dispensationen jeder Art erteilen. Sie können Ablass verkaufen für die Gräuel der Simonie und sonstige Sünden, so dass der kirchlich infam Gewordene wieder in den Stand gesetzt wird, alle Ämter zu übernehmen und Beneficia zu geniessen, indem der Ablass alle Flecken, Schande und Unfähigkeit tilgt. Güter, die durch Wucher oder sonstiges Unrecht erworben sind, oder die der jetzige Inhaber ohne Ermächtiguug an sich genommen hat, können sie gegen einen passenden Anteil für legitimes Eigentum des jetzigen Inhabers erklären. Alles, was man res nullius nennt, herrenloses Gut, zweifelhafte Legate, unsichere Besitztitel, angefochtene oder nicht erhobene Erbschaften oder Eigentum, das zu Unrecht besessen wird, sollen sie für den Ablasskasten an sich nehmen, da der Herr Papst es für besagten Kirchenbau bestimmt hat. Ferner können die Kommissäre solchen Personen, die vor Vollendung des gesetzlichen Alters in das Kloster oder den Klerus eingetreten sind, Dispensationen nachträglich bewilligen und von geistlichen Hindernissen und verbotenen Ehegraden lossprechen. Für solche, die ohne Absolution gestorben sind, können sie die Beerdigung in geweihter Erde verwilligen. Sie können den Adeligen tragbare Altäre verstatten, die auch an ungeweihten Orten aufgestellt werden dürfen, und ihnen das Recht erteilen, selbst während des Interdikts an denselben Messe lesen zu lassen. Ingleichen können sie gegen Beitrag zum Bau von S. Peter jedem gestatten, in den Fasten und andern verbotenen Zeiten Eier, Butter, Käse und andere Milchspeise, ja sogar Fleisch zu geniessen, ohne Gewissenskrupel, in aller Freiheit. Ingleichen sind sie befugt, alle Eidschwüre, es sei in Handelsschlüssen, Instrumenten, Verzeichnissen oder Verschreibungen, der Wirkung nach

zu erlassen und von allem Meineid, doch ohne eines Dritten Schaden, lossprechen, ferner ungerechte Vorbehalte aufzuheben und jede Art von Ablass, die die Bettelorden oder sonstige Bevollmächtigte erteilen, können auch sie erteilen. Alle aber, die irgend einer dieser Vollmachten widersprechen oder Widerstand leisten, sollen sie zu 500 Goldgulden Strafe verurteilen und das Geld sofort zu Nutzen ihres Kastens einziehen.

Ist so den Lebenden eine Fülle von Ablass zugedacht, so sind auch die Toten nicht vergessen. „Dass der Seelen Heil desto mehr befördert werde, so wollen und vergönnen wir," sagt die Bulle, „den Seelen, die im Fegfeuer sind, dass auch ihnen solche Hilfe zu statten käme, weil wir solchen Seelen, so viel wir mit Gott können, gerne mitleidig helfen wollen aus göttlicher Gnade und voller apostolischer Macht." Für diese armen Seelen sollen ihre Eltern, Kinder, Freunde und sonstigen Gläubige steuern, damit dieselben Anteil erhalten an allem Gebet, allen Messen, kanonischen Stunden, Geisselungen, Wallfahrten und andern guten Werken, durch die die Kirche stündlich Gottes Zorn versöhnt und den Schatz der Verdienste mehrt.

Der Schluss endlich ist der aller solcher Bullen, dass diejenigen, die dieser Willensmeinung des Stellvertrers Gottes widerstehen, oder an den eingehenden Geldern Unterschleif treiben, den Ablasskommissären Übles nachreden, oder vorwenden, sie hätten bereits genug Ablass gekauft, oder sich mit dem Papste oder sonst jemand darüber anders verglichen, dass solche übelwollende Menschen durch die That selbst dem Banne verfallen und von diesem Banne durch keinen andern als durch den Kommissär selbst oder den heiligen Stuhl gelöst werden können.

Diese Drohung hat freilich den grösseren Teil der christlichen Staaten nicht gehindert, den Ablass zu verbieten. Minister-Cardinäle wie Wolsey und Ximenes so gut wie der streng katholische Herzog Georg trugen in dieser Beziehung nicht das geringste Bedenken. Aber trotz der längst gegen die römische Ausbeutung erregten Stimmung, die noch jüngst Hutten in seinen Schriften gegen Julius II. geschürt hatte, war es doch gerade Huttens damaliger Gönner, Albrecht von Mainz, dessen Kanzlei die neue römische Anleihe für Deutschland übernahm. Albrecht schuldete dem Hause Fugger noch seine Palliengelder im Betrag von 30,000 fl. Die Kurie schloss nun mit ihm einen für beide Teile vorteilhaften Vertrag. Der Kurfürst, der sich selbst zu dem Geschäfte angetragen hatte, wollte den Ablass in Deutschland vertreiben, wenn die Hälfte des Ertrags ihm, die andere Hälfte der Kurie zufliessen würde. Da die Fugger, denen daran liegen musste, dass der

Erzbischof seine Schulden tilgen könne, in dieser Finanzfrage ein gewichtiges Wort mitsprachen, kam der Vertrag nach einigen Winkelzügen der Kurie, die anfänglich bestimmte Zusicherungen vermied, schliesslich auf Halbpart zu Stande. Der Kurmainzische Hof war einer der aufgeklärtesten in ganz Deutschland. Huttens antirömische Schriften wurden in Mainz gedruckt und die kurfürstlichen Räte waren zum Teil Huttens nahe Freunde, schlimmer als Luther nennt sie der Nuntius Aleander 1521, aber man war nun einmal an diese Art der Gelderhebung gewöhnt. Albrecht hatte vor seiner Wahl versprochen, das Stift mit den Palliengeldern nicht zu beschweren; dann war er ohnehin verschuldet; statt also ihn vollends zu ruinieren oder den Unterthanen neue Lasten aufzubürden, verkaufte man Loose für die himmlische Lotterie. Alle die, die sich vor dem Fegfeuer fürchteten, mochten die Palliengelder aufbringen. Eine solche Sündensteuer, bei der jeder sich selbst einschätzte, drückte am wenigsten. Jedenfalls schonte man so die eigenen Finanzen, deshalb konnten auch Huttens aufgeklärte Freunde dieses Verfahren ebenso klug wie patriotisch finden. Der Kurfürst, der seinen Vergnügungen nachging, und daneben ein Freund der Künste und Wissenschaften war, wird mit Unrecht als der „Ablasshändler Albrecht" bezeichnet; seine Verwaltung besorgte das und er kümmerte sich darum so wenig wie um die übrigen Geschäfte, die das Kapitel und seine Hofräte angingen. Dass der Ablass dann fachgemäss vertrieben werden musste, lag in der Natur des Geschäfts. Zu loben ist dabei doch, dass die erzbischöfliche Instruktion, die im Namen und unter Voranstellung sämtlicher Titel des Erzbischofs von Mainz und Halberstadt, Magdeburg und Markgrafen von Brandenburg, Herzogs der Cassuben und Wenden und Burggrafen zu Nürnberg hinausging, zu Eingang wenigstens den seelsorgerlichen Gesichtspunkt voranstellt. Es wird als Regel aufgestellt, dass derjenige, der an dem öffentlichen Ablassakte Anteil verlangt, zuvor gebeichtet habe und reuigen Herzens sei. Fünf Kirchen oder Altäre sind mit dem Wappen des Papstes zu bezeichnen und an ihnen haben die Ablasskäufer ihre Gebete zu verrichten, als ob sie die Stationen der römischen Pfarrkirchen durchbeteten. Die Beichtstühle sind mit dem päpstlichen Wappen zu versehen; ein Ablasskreuz ist aufzurichten, an dem sich am Abend nach der Vesper die Kleriker um die mit weissen Stäben ausgezeichneten Pönitenziare zu einer öffentlichen Andacht versammeln. An drei Tagen der Woche soll über die Ablassbulle gepredigt und die durch sie angebotenen Gnaden der Gemeinde erläutert werden. Anstössig war dabei Luther besonders der Satz der

Instruktion, dass zu der Stunde, in der diese Ablasspredigt gehalten wurde, kein anderer Gottesdienst irgendwo gehalten werden dürfe. Zum Schluss muss das Volk jedesmal ein Vaterunser und ein Ave Maria für das Wohl des heiligen Vaters sprechen. Als Zweck des Ablasses wird von der erzbischöflichen Instruktion ausser der Sorge für die Seelen die Erbauung der Peterskirche bezeichnet, die ihres gleichen in der Welt nicht haben darf, weil sie das Haupt aller Kirchen ist und dort die Körper Petri und Pauli und unzähliger anderer Märtyrer und Heiligen liegen. Da diese Gräber schutzlos vom Regen und Hagel beständig verunehrt werden, so würde es der ganzen Kirche zur Schmach gereichen, wenn sie die Bauruine so belassen wollte. Da aber zum Ausbau alle Schätze der Kirche Roms nicht ausreichen, so ist es Pflicht der Gesamtkirche hier einzutreten. Wie das zu geschehen habe, wird sodann mit trockener Geschäftsmässigkeit angeordnet. Die Beichtväter sollen im Beichtstuhl die Beichtenden fragen, „vor wieviel Geld oder andere zeitliche Güter sie die Erleichterung ihres Gewissens entbehren wollten? Antworten sie dann, wie zu erwarten, nicht um alles Geld der Welt, „so kann man dieselben hernach desto leichter zum Beitrag bringen.“ Nach der Beichte ist der Beitrag in den Kasten bei dem Kreuze und dem päpstlichen Wappen einzuwerfen und zwar haben zu zahlen: Könige und Königinnen und ihre Prinzen, Erzbischöfe, Bischöfe und Fürsten 25 rheinische Goldgulden. Aebte, Prälaten, Grafen, Barone 10 Goldgulden. Bessergestellte Adelige und Bürger, die 500 Goldgulden im Jahre einnehmen, sollen 6 Gulden bezahlen, die folgende Klasse einen Gulden und geringe Leute einen halben bis viertel Gulden, doch kann der Pönitenziar nach Lage des Falls auch noch weiter herabgehn. Von ihrem Weibergut können Frauen auch gegen den Willen ihres Mannes Ablass kaufen. Können Frauen und Unmündige das Geld nicht erlangen, so sollen sie die nötige Summe durch Betteln zusammenbringen. Bezeugt wird der Kauf des Ablasses durch einen Ablasszettel „voll von den grössten ungemein erquickenden und vorher unerhörten Vollmachten, der auch, wenn die 8 Jahre unserer Bulle gleich zu Ende sind, allzeit seine Kraft behält.“ Auch den Inhalt dieser Ablasszettel soll der Prediger der Gemeinde erläutern. Dazu wird angeordnet, „dass auf die Beichtbriefe nur eine Person geschrieben werde, es wäre denn Mann und Weib, so zwei in einem Fleisch sind.“ — Die Personen müssen auch zur Kontrolle in ein besonderes Buch eingetragen werden und muss jeder Beichtbrief von dem Kommissär unterzeichnet sein, damit kein betrüglicher Irrtum verborgen werden könne. Die mit

dem Ablass verbundene Gnade ist, dass der Käufer und seine verstorbenen Eltern von nun an in Ewigkeit Teil haben an allen Bitten, Fürbitten, Almosen, Gebeten, an allen Wallfahrten, auch an denen ins heilige Land; ferner an den Stationen, in Rom, an den Messen, Kasteiungen und allen übrigen geistlichen Gütern, welche in der katholischen Kirche und an allen ihren Gliedern geschehen und geschehen können. Dieser Dinge werden die Gläubigen alsdann teilhaftig, wenn sie Ablassbriefe kaufen. Wir deklarieren auch, dass zur Erlangung dieser Gnaden nicht nötig sei zu beichten, sondern nur den Ablassbrief zu kaufen". Noch einfacher ist der Ablass für die Seelen im Fegfeuer zu haben. Hier sagt die Instruktion ausdrücklich: „Auch ist nicht nötig, dass die Personen, welche für die Seelen in den Kasten legen, in dem Herzen zerknirscht sind und mit dem Munde gebeichtet haben, indem sich diese Gnade nur auf die Liebe gründet, in der die Verstorbenen abgeschieden sind und auf die Einlegung der Legenden, wie aus dem Texte der Bulle ersichtlich ist." Bei der Umwandlung der Gelübde ist im allgemeinen der Geldwert der erlassenen Leistung, also einer Wallfahrt nach Rom, eines Eintritts in's Kloster, eines Dispensationsgesuches, der Betrag des Betrugs einer ungerechten Besitzergreifung u. s. w. zu Grunde zu legen. Denn bei allen diesen letzteren Fällen sollte die Wiedererstattung geschehen, für die nun die Kirche in der Weise eintritt, dass der Schuldige sich mit den Subkommissariis gegen einen billigen Teil verträgt, womit er von der gänzlichen Bezahlung befreit wird. „Bei dieser Gnade sollen die Pönitentiarii und Beichtväter sich nicht einlassen, ausser nur bei denen, die ein böses Gewissen wegen zwanzig rheinischen Gulden hätten. Wo aber das Gewissen mit einer grösseren Summe beschwert wäre, alsdann sollen sie es denen Subkommissariis anzeigen, und mit ihnen über eine gewisse Taxe schliessen." Auch für die Art, wie Gefangenen, Kranken, abwesenden Personen der Ablass zugewendet werden kann, ist umsichtig Sorge getragen. Für solche Verbrecher, die ihre ganze Nachbarschaft geärgert haben, ist durch den Ablass gleichfalls Gelegenheit gegeben, wieder ehrlich zu werden, indem sie sich von den Kommissarien den nackten Rücken mit der Rute öffentlich züchtigen lassen, worauf dieselben das miserere und oremus über sie sprechen und sie dann für restituiert erklären. Den Weibern aber soll bei diesem Akt „wegen der Ehrerbietigkeit gegen dieses Geschlecht nur der Schuh ausgezogen werden." Schliesslich bestimmt die Instruktion auch die Form der Ablasszettel, deren noch zahlreiche im Original vorhanden sind. Es ist auf denselben ein Dominikanermönch abgebildet mit Kreuz,

Dornenkrone und feurigem Herzen. Oberhalb an den Ecken ist je eine genagelte Hand des Erlösers, unten ebenso ein angenagelter Fuss. Auf der Vorderseite stehen die Worte: „Papst Leo X. 1517. Gebet. Das ist die Länge und Weite der Wunden Christi der heiligen Seiten. So oft sie einer küsset, hat er 7 Jahre Ablass.“ Auf der Rückseite „das Kreuz zu 40 Mal gemessen, macht die Länge Christi an seine Menschheit. Der es küsset, der ist 7 Tage befreit von dem jähen Tode, auch hinfallender Krankheit, wie auch vom Schlage.“ Aus einem Erlasse des Erzbischofs an die Administratoren seines Stifts zu Halle geht hervor, dass an der Form mehrmals gebessert wurde, um die Ablassscheine noch verkäuflicher auszustatten. „Das Uebrige,“ heisst es dann, „wird der Subkommissarien, Prediger und Pönitentiare Urteil und Sorgfalt ersetzen, welche von unserem Herrgott und denen heiligen Aposteln Petro und Paulo ewige Belohnung für ein so glückliches Werk erlangen werden.“

Nachdem die Vorarbeiten in dieser Weise erledigt waren, verhandelte die erzbischöfliche Kanzlei wegen der Predigt des Ablasses mit den beiden Bettelorden. Die Verhandlungen mit den Franziskanern zerschlugen sich, da ihre Guardiane der Meinung waren, ihre Konvente brächten schon jetzt für ihren eigenen Unterhalt kaum die notdürftigen Gaben zusammen, kämen sie auch noch mit dem Ablass, so grüben sie sich selbst das Wasser ab.[1]) So übertrug der Erzbischof die Predigt des Ablasses den Dominikanern. Sie spielten in Mainz eine vorwaltende Rolle und ihrer hatten sich die beiden Hohenzollern schon bei der Gründung ihrer Universität Frankfurt a. O. in erster Reihe bedient. Auch besass der Orden diejenige Persönlichkeit, die in dem Ablassgeschäfte am meisten Erfahrung hatte, den Leipziger Dominikanerprior Johann Tezel, der schon im Jahre 1502 dem Kardinal Raymund Peraldus, dem Gönner Wimpina's, des Frankfurter Professors, bei dessen Türken und Tatarenpredigt als Gnadenprediger gute Dienste geleistet und schöne Einnahmen erzielt hatte. In gleicher Eigenschaft diente er seit dem Jahre 1504 dem Deutschorden unter dem Ablassprediger Arcimboldi[2]) „wider die Rewssen und Lifflande“. Wo irgend ein kirchliches Unternehmen durch Ablasspredigt gefördert werden sollte, wendete man sich gern an ihn. So finden wir ihn 1507 in Freiburg, Zwickau und Dresden, 1508 in Annaberg und Bautzen und in Görlitz, wo er zum

1) Mykonius 17.

2) Belege bei Kirner, Tezel, S. 6.

Besten eines neuen Kupferdachs für die Kirche 45,000 Gulden zusammengebracht haben soll. In Görlitz kam er 1508 selbst in Kollision mit der Ablasspredigt für S. Peter, indem der Rat zwei Ablässe nicht zulassen wollte, und damals erklärte Tezel dem Rate, dass seine Gnade, d. h. der Ablass für den Deutschorden, viel besser begründet sei als die Not des Gebäudes in Rom. Uebrigens meint er mit Selbstgefühl, dass die Görlitzer mit zwei Ablasspredigern darum nicht zu rechnen hätten, denn wo er gewesen sei, komme so bald kein Anderer. In der That behauptete er das Feld und Bürgermeister Johann Hess gedenkt in seinen Görlitzer Annalen Tezels Ablasspredigt mit folgenden Worten: „Im Jahre 1509 ist allhier gestanden eine römische Gnade durch die deutschen Herren in Lievland zu Widerstand den Ungläubigen aufgebracht, und durch Johann Tetzeln, einen Mönch Predigerordens geführt worden. War seines Leibes ein gross stark Mann, seiner Sprache beredt und sehr kunn, ziemlich gelart und seines Lebens also hin. Er sagte, er wäre mehr denn die Mutter Gottes zur Vergebung und zur Behaltung der Sunde. Sobald der Pfennige ins Becken geworfen und klünge, sobald were die Seele, dafür er geleget, gen Himmel. Er wäre ein Ketzermeister, alle, die wider seine Predigt und den Ablass redeten, wolle er die Köpfe abreissen lassen und so blutig in die Hölle verstossen, die Ketzer brennen lassen, dass der Rauch über die Mauern aufschlagen sollte Und der torstigen (verwegenen) und unzweifhelig unchristlichen Worte und Meinung überaus viel, wie die sagen, die ihn mehr denn ich gehört haben."

Dennoch darf man sich den Leipziger Prior nicht bloss als geistlichen Marktschreier und gewöhnlichen Bettelmönch vorstellen. Wie es auch mit seiner persönlichen Würdigkeit stehen mochte, die würdevollen Formen eines höheren Prälaten hatte er sich mit Glück angeeignet; man rühmte an ihm, dass er Ernst mit Freundlichkeit zu vereinigen wisse; die Bevölkerung nahm ihn überall als päpstlichen Kommissär und bevollmächtigten Ketzerrichter mit Ehrfurcht auf. Nachdem er so lang und mit solchem Erfolge in diesem Geschäftszweige gearbeitet hatte, galt er als eine Autorität, deren Rat die Fürsten gern in solchen Fragen einholten. So bat ihn im Jahr 1516 Herzog Georg um sein Gutachten, wie es zu machen sei, um Annaberg, das der Herzog in die Höhe bringen wollte, mit einer Wallfahrtskirche auszustatten. Der Herzog hatte dort für seine Bergknappen eine schöne Kirche gebaut, für die er alle die Ablassprivilegien wünschte, durch die die Jubelablässe eine solche Goldquelle geworden waren. Auch brauchte Annaberg Ablass

für die Sonn- und Feiertagsarbeit, deren die Bergleute nicht entraten konnten. Als man dem Herzog sagte, die Kurie werde schwerlich Privilegien erteilen, die ihre Jubiläumsablässe beeinträchtigen könnten, wurde Tezel ersucht, ein Gutachten zu erstatten, welche Erfordernisse zur Errichtung eines solchen Gnadenortes nötig seien und wie man am ehesten die päpstlichen Verleihungen erlangen könne[1]). Tezel stellte demgemäss im Oktober 1516 in einem barbarischen Latein die Erfordernisse zusammen, die für die Errichtung einer solchen Heilanstalt zu Nutzen der sündigen „christifideles" unentbehrlich seien und giebt die Gründe an die Hand, mit denen man das erforderliche Gesuch in Rom zu unterstützen habe. Der Papst muss denen, die in der Woche des Annenfestes nach Annaberg wallfahrten, und dort ihre Opfergaben niederlegen, volle Vergebung ihrer Sünden bewilligen. Er muss ferner Pönitentiare aufstellen, die Vollmacht haben, den darum Nachsuchenden eigene Beichtväter zu bewilligen, Gelübde gegen Geld zu lösen, unrechtmässigen Besitz gegen passenden Anteil des Annaberger Kastens in legitimen zu verwandeln, Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien, kurz alle jene Gnadenakte an Lebenden und Toten zu üben, zu denen die päpstlichen Ablassprediger bevollmächtigt sind. Da durch eine solche Konkurrenzanstalt der Jubelablass in seinem Ertrage stark beeinträchtigt wird, ist ein Drittel des Ertrags an die Kirchenfabrik von S. Peter abzuführen und der Kasten darf nur in Gegenwart eines Prokuristen des Hauses Fugger geöffnet werden, das die Geldgeschäfte der Kurie besorgt. Auf Grund dieses und anderer Gutachten kompetenter geistlicher Stellen verhandelte nun Herzog Georg durch seinen Gesandten Nikolaus von Hermestorff in Rom und wurde dabei von dem Domherrn Karl von Miltiz unterstützt, der dort in Geschäften der sächsichen Herzöge thätig war und namentlich den Ankauf von Reliquien für Friedrich den Weisen besorgte. Die Kurie verlangte für eine Bulle, die der Kirche zu Annaberg die Vollmacht gab, die Lebenden von Sünden und die Toten aus dem Fegfeuer zu befreien, nicht weniger als zweitausend Goldgulden und jede weitere Gnade sollte noch ausserdem mit Bergen Goldes erkauft werden. Die Verhandlungen wurden von dem sparsamen Herzog und den habgierigen Beamten der Dataria mit erstaunlicher Zähigkeit geführt. Der Herzog hätte namentlich gern das päpstliche Drittel durch eine bestimmte Zahlung in zwei Raten abgelöst, aber die Dataria erklärte, darüber erst verhandeln zu können, wenn nach einigen Jahren

1) Vergl. Gess, ein Gutachten Tetzels. Zeitschrift für K.-G. 12, 550 f.

übersehen werden könne, welchen Ertrag der neue Gnadenort jährlich abwerfe; auch sollte die Bulle nur für fünfundzwanzig Jahre gelten. Der Gesandte klagt namentlich, dass das Haus Fugger die ganze Verwilligung zu verhindern suche, da die Augsburger Bank trotz ihres Anteils Schaden an dem Hauptgeschäft fürchtete. An dem festen Glauben, dass nur Rom seiner Annaberger Kirche diese Macht der Sündenvergebung verleihen könne, lässt sich der Herzog auch dadurch nicht beirren, dass sein Gesandter ihm während der Verhandlungen meldet, eine Verschwörung der Kardinäle habe den Papst vergiften wollen, drei Kardinäle lägen in der Engelsburg in Ketten und würden gefoltert, mehrere seien entflohen, der Papst habe auf einen Tag 32 neue Kardinäle ernannt, was selbst der Frankfurter Domdechant Cochläus, der damals gerade in Bologna war, eine monströse Massregel nannte. An der Notwendigkeit einer päpstlichen Gnadenverwilligung änderte das aber nichts und alles, was der Bote des Herzogs erreichte, war, dass die Bulle statt für 2000 Dukaten schliesslich für 1600 abgelassen wurde. Für die Beförderung derselben nach Deutschland musste der Herzog den Fuggers dann nochmals 30 Dukaten bezahlen. Auch bekam Georg die Ausfertigung erst, nachdem sich Miltiz und andere sichere Leute für rechtzeitige Zahlung verbürgt hatten und eine Konventionalstrafe von jährlich 500 Dukaten für diesen Fall noch ausserdem zugestanden war. Nachdem nun aber der Herzog diesen Jubelablass für Annaberg erworben hatte, beeilte er sich, sein Land für alle anderen Ablässe zu schliessen und als Tezel sich beikommen liess, den Ablass für S. Peter in Leipzig auszubieten, fuhr der Herzog mit einem scharfen Edikte dazwischen und sequestrierte die eingegangenen Gelder.[1]) So erwies sich die Operation als kluge Wirtschaftspolitik des sächsischen Fürsten, der den Abfluss des Geldes aus seinem Lande verhinderte, indem er der inländischen Bezugsquelle ein Monopol gab, wofür er freilich ein Drittel des Ertrags dem heiligen Vater abgeben muss. Während Tezel bis dahin den Bau von S. Peter, gegenüber den seither von ihm vertretenen Deutschordensangelegenheiten als minderdringlich bezeichnet hatte, vertrat er den entgegengesetzten Standpunkt seit seinem Orden diese Ablasspredigt übertragen worden war. Nach Mykonius hatte er sich dem Erzbischof selbst angeboten, „gab sich an, wu man ihn brauchen wolt, so wolt er den Ablass umführen; und also herausstreichen, dass er verhofft, es solt etwas redlichs tragen.“[2]) Diesem Versprechen gemäss nahm er

1) Die Urkunden bei Gess a. a. O. 547.

2) Myconius, Hist. Reform. Ausgabe von Cyprian, S. 20.

die Vertreibung mit Energie in die Hand. Zunächst erliess er an die Priester der Bezirke, in denen er mit der Ablasspredigt beginnen wollte, eine Instruktion, in welcher Weise die Pfarrherrn ihre Gemeinde vorzubereiten hätten für die ihnen bevorstehende Gnade. Die Predigtentwürfe, die er zu diesem Zwecke an die Pfarrer versendete, liegen vor und geben ein gutes Bild jener Beredsamkeit Tezels, die den Bürgermeister von Görlitz, wie wir hörten, so wenig erbaute. Ein erster Entwurf gibt eine Übersicht über die Fälle, in denen die Prediger nach der Ablassbulle Leo's und der Instruktion Albrechts ermächtigt sind, an Stelle des Papstes Gnade zu üben. In der zweiten Predigt soll der Priester seinen Gläubigen zu Gemüt führen, welchen grossen Schatz die Heiligen für sie erworben, dass der heilige Laurentius sein Leib zu braten gegeben hat, S. Bartholomäus seine eigene Haut in grausamer Todespein, Stephanus gesteinigt und alle Märtyrer getötet und zerschlagen worden sind, um diesen Schatz zu erwerben. Der so martervoll erworbene Schatz, soll der Priester sagen, sei nun in der eigenen Stadt zu haben. „Deine Kirche ist die Kirche S. Petri zu Rom und deine Priester sind apostolische Beichtiger geworden. Die Kirchen sind die sieben zu Rom, die zur Vergebung aller Sünden verordnet sind. Die sieben Altäre sind wie jene sieben, die zu S. Petri sind, wo völlige Vergebung gefunden wird. Was denkst du denn also? Was säumest du dich zu bekehren? Warum vergiessest du jetzt in dieser Zeit nicht Thränen für deine Sünden? Warum beichtest du nicht vor den Vikarien unseres allerheiligsten Herrn Papstes? Hast du nicht ein Exempel an Laurentio, nimmst du dir nicht ein Beispiel an Bartholomäo? u. s. w. Nachdrücklich wendet sich die Predigt dann an die einzelnen Stände und Lebensalter. „Schämst du dich, das Kreuz mit einem Lichte zu besuchen und schämest du dich nicht in das Trinkhaus zu gehn? Du schämst Dich zu den apostolischen Beichtigern zu gehn aber nicht zum Tanz. Bedenke, dass du auf dem tobenden Meere dieser Welt in so viel Sturm und Gefahr bist, und nicht weisst, ob du zum Hafen des Heils kommen könnest.“ Mit besonderem Nachdrucke ist das Thema behandelt, dass jeder Hinterbliebene nach der Grösse seiner Trauer für den gestorbenen Gatten, oder Vater oder die Kinder Ablass kaufen solle, um den Geschiedenen die Qual im Fegfeuer zu kürzen. Wer bedenkt, wie weiche Elternherzen, zumal Mutterherzen, gestimmt sind nach dem Tod ihrer Kinder, der begreift, wie leicht ihnen in dieser Stimmung Ablass aufzudringen war, damit sie über die Seele ihres Lieblings beruhigt sein konnten. „Höret ihr nicht,“ so ruft Tezel,

„die Stimme euerer schreienden toten Eltern und anderer, die da sagen: Erbarmet euch doch mein, weil die Hand Gottes uns gerühret hat. Wir sind in schweren Strafen und Pein, davon ihr uns mit wenigen Almosen retten könnt, und doch nicht wollt. . . . Warum seid ihr denn so grausam und hart, dass, da ihr uns mit leichter Mühe erretten könntet, ihr doch nicht wollt und lasset uns in Flammen liegen.“ In einer weiteren Predigt wird erörtert, welch wichtige Gelegenheit, unendliche Qualen abzukaufen, hier den Gläubigen gegeben ist. „Sie sollen wissen, dass man für jede Todsünde sieben Jahre lang nach der Beichte und Reue büssen muss, entweder in diesem Leben oder im Fegfeuer. Wie viele Todsünden werden des Tags wohl begangen, wie viele des Monats, wie viele des Jahrs, wie viele im ganzen Leben? . . . Und ihr wollet nicht für einen Vierteil eines Gulden diesen Brief haben, kraft dessen ihr die göttliche und unsterbliche Seele sicher und frei zum Vaterlande des Paradieses bringen könnt? Darum rathe, ermahne und so viel es ein Hirte thun mag, befehle ich, dass sie zugleich mit mir und andern Priestern den köstlichen Schatz annehmen.“ . . . Bequemer werden sie ja dieses unentbehrliche Mittel zur Seligkeit niemals haben. „Oh ihr Mörder, ihr Wucherer, ihr Räuber, ihr Lasterhaften, jetzt ist es Zeit Gottes Stimme zu hören, der nicht will den Tod des Sünders sondern dass er sich bekehre und lebe. So bekehre dich Jerusalem zu dem Herrn deinem Gotte.“ Dieser Missbrauch der schönen Schriftworte, die unbarmherzig hineingezogen werden in den Pfuhl der gemeinsten Geldmacherei, ist vielleicht noch empörender als die bekannten viel angefochtenen Äusserungen der Kommissarien, die Luther doch wohl verbürgt erschienen sind, sonst würde er sie nicht in seinen Thesen öffentlich gerügt haben.

Immerhin zeugen diese Entwürfe von einer gewissen volkstümlichen Beredsamkeit. In dieser Form wurden sie an alle Priester in Stadt und Land hinausgegeben, damit diese vor dem Erscheinen der Mission ihre Gemeinden nach Anweisung bearbeiten sollten, worauf dann Tezel mit seinem mächtigen Worte die Herzen vollends erschüttern und die Beutel öffnen will. Zu seinen Massregeln gehörte auch das, dass er „das heilige Negotium“ mit solchem Prunk umgab, dass die erzbischöfliche Kanzlei bald selbst die grossen Ausgaben beanstandete. Mykonius erzählt als Augenzeuge,[1]) dass „wenn man den Commissarium in eine Stadt einführte, trug man die Bulle auf einem sammten oder gülden Tuch daher, und gingen alle Priester, Mönch, der Rath, Schulmeister, Schüler, Mann,

1) Cyprians Ausgabe 15.

Weib, Jungfrauen und Kinder mit Fahnen und Kerzen, mit Gesang und Procession entgegen. Da läutet man mit allen Glocken, schlug alle Orgel: beleitet ihn in die Kirchen, richtet ein roth Creutz mitten in der Kirchen auf, do hängt man des Papsts Panner an und in Summa, man hätte nicht wohl Gott selbst schöner empfangen können."

Zunächst liess der Erzbischof den Ablass in seinen eigenen Bistümern Magdeburg und Halberstadt predigen und von dort rückte er in die Mark vor, während Sachsen dem Ablasse verschlossen blieb. Bald war denn alles voll Gerede über die wunderbaren Predigten, die man von den Subkommissarien zu hören bekam, welche Tezel sich nach seinem Geschmacke ausgesucht hatte. Er selbst soll gepredigt haben: „er habe solche Gnade und Gewalt vom Papst, wenn einer gleich die h. Jungfrau geschwächt, so könne er's vergeben, wenn derselbe in den Kasten lege, was sich gebühre. Item, das rothe Ablasskreuz mit des Papstes Wappen, in den Kirchen aufgerichtet, wäre ebenso kräftig als das Kreuz Christi. Item, wenn St. Peter jetzt hier wäre, hätte er nicht grössere Gewalt noch Gnade, denn er hätte. Item, er wolle im Himmel mit St. Peter nicht beuten, denn er habe mehr Seelen erlöst als St. Peter mit seinen Predigten. Item, wenn einer Geld in den Kasten lege für eine Seele im Fegfeuer, sobald der Pfennig auf den Boden fiele und klinge, so führe die Seele gen Himmel." Auch das wird berichtet, einer der Klamanten habe oft die umherstehende Menge aufgefordert, die Ablassfahne mit dem roten Kreuze starr anzusehen, so würden sie bald gewahren, wie das Blut Christi minniglich von dem roten Kreuze herabfliesse, eine Halluzination der Sinne, die ja leicht hervorzurufen war. Um den Andrang der Käufer rascher bewältigen zu können, gab der Kommissär Tarife heraus, nach denen jeder sich selbst einschätzen konnte. Die Strafe für unnatürliche Laster konnte man abkaufen für 12 Dukaten, Eltern und Geschwistermord für 9, Hexerei für 7 u. s. w. In einem Atem verkünden diese Zettel Lossprechung der Lebenden und Toten und weisen auf die Taxe hin, die in baarem Gelde erlegt werden muss. In ihrer Art sind das doch merkwürdige Dokumente, denn welche Macht des Priesters setzt dieses Verfahren voraus, welche Finsternis im Volke und welch freches Vertrauen auf die Geduld der Einsichtigen und Obrigkeiten. Kam es doch vor, dass Tezel den Ablasszetteln hinzufügte, besagter Totschläger, Mörder u. s. w. dürfe bei Strafe des Banns auch von der weltlichen Obrigkeit nicht weiter behelligt werden, als ob Befreiung von der Kirchenstrafe auch vor Rad und Galgen schützte.

So sah sich denn Luther veranlasst, erst mild und ernst, bald aber schärfer und entschiedener gegen diesen Unfug zu protestieren. Nach seinem ernsten Bewusstsein von der schweren Schuld der Sünde und nach seiner unendlichen Dankbarkeit gegen das Verdienst Christi war es Luther eine innerste Notwendigkeit seines Herzens, gegen den Missbrauch des kirchlichen Ablasses, den er vor sich sah, Verwahrung einzulegen und er that es nicht, um Lärm, sondern um seinem Gewissen Luft zu machen. Nach ihm erlässt uns Gott die Strafen, um unseres Vertrauens auf das Verdienst Christi willen, hier aber verlangt und pflegt man unter seinen Augen einen Werkdienst, der im Küssen von Ablasszetteln bestand. Dem gemeinen Volke freilich war ein solches Mittel zur Seligkeit eben recht. Dass es die Wunderarznei im Lande nicht haben konnte, steigerte sein Verlangen, auf einer Wallfahrt jenseits der Grenze sich in den Besitz derselben zu setzen. So wurde Luther schrittweise in diese widrige Sache hineingezogen. Zuerst im Frühjahre 1516, als Tezel, damals noch im Dienste des Deutschordens und Unterkommissär des Arcimboldi, im Bistum Meissen den Ablass ausschrie, war Luther auf sein Treiben aufmerksam gemacht worden. Angeblich soll er schon bei einer Klostervisitation zu Grimma im Frühling 1516 gedroht haben, er wolle der Pauke ein Loch machen.[1]) In der That predigte er in Wittenberg selbst am 10. Sonntag nach Trinitatis 1516 gegen die habsüchtigen Missbräuche, die mit den Ablässen getrieben würden. Die Macht des Papstes, durch die kirchliche Fürbitte den Seelen im Fegfeuer beizuspringen, bezweifelt er damals noch nicht, wenn er aber seine Unwissenheit bekennt, ob diese Seelen entlassen werden, ehe sie völlige Reue empfunden haben und ob der Ablass etwas hilft, wenn sie doch durch ihre eigene Reue ihre Sünde tilgen müssen, so waren solche Reflexionen sehr geeignet, die Gemeinde am Ablass irr zu machen und jedenfalls den Eindruck der Tezel'schen Marktschreierei zu verwischen, indem Luther an das Nachdenken jedes Christenmenschen appellierte. In ähnlichem Sinn sprach er sich am 31. Oktober 1516 bei Auslegung der Geschichte des Zachäus gegen die aus, die die Busse abkaufen wollen, statt sie zu leisten. Kurz vor der Reliquienausstellung im Stifte am 24. Februar 1517 wiederholte er diese Warnungen und ebenso in einer Predigt in der Burg, mit der er sich aber schlechten Dank beim Kurfürsten verdiente. Ueber die Warnung, sich auf den Ablass allein zu verlassen, und so Reue und Besserung zu versäumen, gingen

1) Über die Grimmaer Chronik vergl. Lösche, Luthers Reisegeschichte, S. 27.

indessen diese Angriffe noch nicht hinaus. Inzwischen war Tezel in den Dienst des Erzbischofs als oberster Kommissär übergetreten und arbeitete nunmehr mit vordoppelten Kräften. Während er in Jüterbogk und Zerbst sein Kreuz aufgerichtet hatte, strömte ihm auch aus Wittenberg viel Volks zu und nach Mykonius erlebte es Luther im Beichtstuhl, dass solche Käufer von Ablasszetteln auf seine Forderung, ihren unsittlichen Verhältnissen abzusagen, ehe er sie absolviere, erwiderten, dafür hätten sie Ablass. Verweigerte er ihnen die Absolution, so verklagten sie ihn bei Tezel oder drohten wenigstens damit. Mündlich und brieflich wurde Luther auch sonst angefragt, was er zu dem Tezel'schen Spektakel meine, und so entschloss er sich, die Frage des Ablasses einmal einer gründlichen akademischen Erörterung zu unterziehen. Wieder nahte mit dem 31. Oktober 1517 der Tag, an dem das Stift, das mit der Universität so vielfach verwachsen war, seinen Ablass austeilte. Da die 5005 Stück Reliquien, die der Kurfürst in der Stiftskirche untergebracht hatte, von allen möglichen Heiligen herrührten, so war das Allerheiligenfest der angezeigte Tag, die überschüssigen Verdienste dieser Heiligen den bussfertigen Sündern zuzuwenden. Das veranlasste Luther, an der Thüre der Stiftskirche 95 Thesen anzuschlagen, in denen er aussprach, was nach seiner Meinung der Ablass bedeute und was er nicht bedeute. Die Zahl von 95 Thesen hat Luther wohl gewählt im Hinblicke auf die 94 §§ der erzbischöflichen Instruktion für die Ablasskommissäre. Diesen 94 Paragraphen setzt Luther 94 Thesen entgegen und darüber eine, um sie noch zu übertrumpfen.

2.

Auch in seinen fünfundneunzig Sätzen zur Erläuterung der Kraft des Ablasses geht Luther von der grossen Entdeckung aus, die ihn so tief bewegt hatte, dass der neutestamentliche Ausdruck für Busse, metanoia, nichts anderes sei als Sinnesänderung. Dass wir an Stelle unseres alten fleischlichen Sinnes einen neuen heiligen und bussfertigen Sinn setzen, verlangt Christus von uns, nicht äussere Pönitenzen. Diese Busse aber muss nach Jesu Willen bis zum Ende unseres Lebens währen. Jesus dachte also nicht an ein Bussakrament, das man von Zeit zu Zeit mit Beichte und Satisfaktion abthut und erledigt. Die wahre Busse und Pein, der Hass auf unsere eigene Selbstsucht (odium sui), der Kummer über unsere Sündhaftigkeit soll währen bis zu unserem Eingang ins Himmelreich. Diese wahre Strafe der Sünde, das Gefühl

unserer Unwürdigkeit, kann uns der Papst nicht erlassen, ja er müsste diese Strafe im Gegenteil, so führen die Resolutionen zu den Thesen aus, für uns erflehen, da sie die Bedingung unserer Besserung ist. Neben dieser ordentlichen Strafe unserer Sünde stehn dann die ausserordentlichen Züchtigungen, die Gott über einzelne und über ganze Völker verhängt, um sie zur Busse zu wecken. Auch sie kann der Papst nicht abwenden. „Andergestalt", heisst es in den Resolutionen, „wofern ein Priester der Kirche, es sei der oberste oder unterste, diese Strafe kraft der Gewalt der Schlüssel aufheben kann, so mag er doch Pestilenz, Krieg, Aufruhr, Erdbeben, Feuersbrünste, Mord und Totschlag, Räubereien, ingleichen Türken und Barbaren vertreiben." Er thut es nicht, weil er es nicht kann. So bleiben für den Ablass des Papstes nur die Kirchenstrafen übrig, und selbst diese kann er nicht alle erlassen, wie z. B. für den Bruch der Klostergelübde oder die widerrechtliche Nötigung zum Kloster kein Ablass gegeben werden soll. Auch die bürgerlichen Strafen kann er nicht nachlassen, sonst hätten seine Ablässe längst alle Galgen und Marterkammern abgethan. Wenn nun aber der Papst weder die natürlichen Folgen der Sünde, noch die ausserordentlichen Züchtigungen Gottes, weder die bürgerlichen Strafen noch alle kanonischen nachlassen kann, so bleiben eben nur Kirchenstrafen übrig, die er durch seine Kanones nach eigenem Ermessen, den göttlichen Strafen hinzugefügt hat; diese kann er natürlich auch nach eigenem Ermessen nachlassen. Sündenschuld aber kann der Papst nur in so fern erlassen, als er der bussfertigen Seele versichert und bestätigt, dass Gott nach der trostreichen Lehre des Evangeliums dem wahrhaft Bussfertigen seine Schuld erlässt. So weit also ständen die ersten Thesen Luthers ganz auf evangelischem Standpunkte. Allein neben der neuen evangelischen Erkenntnis ist auch noch der katholische Respekt vor den kirchlichen Ordnungen in ihm mächtig und so fügt er sofort die Einschränkung hinzu, dass Gott nicht nur Busse, sondern auch Gehorsam gegen die kirchlichen Ordnungen verlange. „Gott vergiebt keinem seine Schuld, ohne ihn zugleich wohl gedemütigt dem Priester, seinem Statthalter, zu unterwerfen," wesshalb auch in den sogenannten reservierten Fällen, keiner seiner Schuld ledig wird, der es verschmäht, des Papstes Vergebung einzuholen. Eine Mittlerrolle zwischen dem Menschen und seinem Gotte schreibt der Augustinerpater also auch seinerseits dem Priestertum zu und er begründet diese Mittlerrolle in den Resolutionen damit, dass Christus seinen Aposteln gesagt habe: „wer euch verachtet, verachtet mich." Die Vergebung der Sünden ist

davon abhängig, dass wir das Institut Gottes auf Erden, die Kirche ehren. „Es kann niemand mit Gott versöhnt werden, er sei denn zuvor mit der Kirche ausgesöhnt, zum wenigsten dem Wunsche und Verlangen nach.“ Wer also die Absolution der Kirche nicht begehrt, Papst und Priester verachtet, dem vergibt auch Gott seine Sünden nicht, denn es hat ihm nun einmal beliebt, dass sich der Sünder auf diese Weise seine Absolution erbitte. Gott aber hat diese Heilsvermittlung durch die Kirche geordnet, um die Seelen seiner Gnade gewiss zu machen und sie vor Angst und Verzweiflung zu bewahren.

Die Gründe, die Luther in den Resolutionen für die Notwendigkeit des Amtes der Schlüssel geltend macht, sind alle aus seinen persönlichen Erfahrungen geschöpft, wie er sie in den Zeiten seiner Anfechtung gemacht hat. Weil ihm in seinen innern Kämpfen die Absolution durch den Priester ein Trost und Halt gewesen ist, ist er geneigt, diese Absolution für notwendig und für eine unumstössliche göttliche Ordnung anzusehen. Es sind im Grunde lauter Selbstgeständnisse, die Luther in den Resolutionen für die Notwendigkeit der Schlüsselgewalt geltend macht. Er kennt die Schrecken des Gewissens, mit denen Gott seine Arbeit an der Seele beginnt. „Wenn Gott den Menschen anfängt gerecht zu machen, so verdammt er ihn vorher; und wenn er will erbauen, so reisst er vorher ein. Wenn er will heilen, dann schlägt er erstlich und wenn er will lebendig machen, dann tötet er.“ — Mit dergleichen Beunruhigung fängt die Seligkeit an. Diese Zerknirschung des Herzens ist Gott die wahre Genugthuung. Aber der Sünder, dem in diesen inneren Stürmen der Morgenstern aufgeht, weiss zu der Zeit so gar nichts von dieser Weise seiner Rechtfertigung, dass er meint, er sei der Verdammniss am nächsten, nicht Gottes Gnade, sondern seinen Zorn fühlt er über sich ausgegossen. „So lange diese Betrübniss währt, hat er keinen Frieden noch Trost, wo er nicht seine Zuflucht zur Gewalt der Kirche nimmt, denn er wird sich nicht durch seinen Rat oder Hilfe beruhigen können; ja er würde endlich aus der zunehmenden Traurigkeit in Verzweiflung verfallen.“ Dazu eben bedarf er des Priesters. Die innere Not muss zum Ziel kommen, indem der Sünder Sünde und Elend bekennt und sein Verlangen nach göttlicher Vergebung bezeugt. Der Priester aber soll ihn kraft seines Amtes der Schlüssel von seinen Sünden entbinden und ihm also den Frieden des Gewissens schenken. Der aber, der absolviert ist, soll nicht zweifeln, dass ihm seine Sünde vergeben sei und soll in seinem Herzen ruhig sein, und auf Gottes Verheissung trauen. Christus spricht: „Alles

was ihr auf Erden löset, soll im Himmel los sein.“ Wenn der Absolvierte diesem Worte glaubt, wird der Friede kommen. Glaubt er ihm nicht, so wird der Friede ausbleiben, auch wenn er vom Papste selbst absolviert würde und der ganzen Welt beichtete. Weil er selbst diese Erfahrung gemacht hat, als sein Beichtvater in Erfurt und sein Vikar im Orden ihn so tröstlich absolvierten, darum preist er in den Resolutionen diese überaus liebliche und tröstliche Gewalt des Beichtvaters, „die der einzige Trost für die Sünden und Sünder und für die unglückseligen Gewissen ist, wenn sie nur glauben mögen, dass Christi Verheissungen wahrhaftig sind.“ Sollten wir dagegen uns selbst absolvieren, so hätten wir statt einer Unruhe zwei, die des Beichtvaters und die des Beichtkinds. Darum ist der am besten daran, der wie der gemeine Mann an die Gewalt der Schlüssel glaubt und in einfältigem Glauben die Absolution sucht und annimmt. Er selbst aber weiss es, wie es „den Gelehrten“ ergeht, die bemüht sind, durch ihre eigene viele Zerknirschung, durch ihre eigenen Werke und öfteres Beichten sich zu beruhigen — „sie thun nichts anderes als dass sie von einer Unruhe zur andern gehen, weil sie ihr Vertrauen auf sich selbst und ihr eigenes Thun setzen.“

Wer die Geschichte von Luthers Erfurter Kämpfen kennt, wird nicht ohne Rührung diese Auseinandersetzungen lesen. These 6 und 7 sind zwei Ehrensteine und Denksteine für den Erfurter Beichtvater, der diesem selbständigen Geist eine solche Dankbarkeit für die Wohlthaten des Beichtstuhls eingeflösst hat, und noch viele innere Kämpfe hat es Luther gekostet, bis er sich entschloss, die Beichte wenigstens als Sakrament fahren zu lassen. Aber gerade weil er das Bussakrament so hoch hielt, verwarf er die Vermengung von Absolution und Ablass, die die Ablassprediger für ihr Geschäft vorteilhaft fanden. Im Bussakrament wurde dem Absolvierten seine ganze Schuld erlassen, so dass er die ewigen Höllenstrafen nicht zu fürchten brauchte.[1]) Allein damit erschliessen sich ihm noch nicht die Pforten des Himmelreichs, denn da er doch noch die irdischen Schlacken mit hinüberbringt in das Jenseits, müssen ihm diese im Fegfeuer erst hinweg geläutert werden. Die ewige Strafe ist dem Sünder geschenkt, nicht aber die zeitliche des Fegfeuers. Auf diese also konnten die Ablassprediger ihren Ablass beziehen, ohne mit den Voraussetzungen des Bussakraments in Widerspruch zu geraten.

1) Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters. Leipzig, bei Edelmann. 1897. S. 22.

Gott hat gnädig gestattet, dass wir durch irdische Satisfaktionen diese jenseitige Qual abkürzen können und nicht nur für uns, sondern auch für die, die bereits in das Fegfeuer hinübergegangen sind. Als solche Satisfaktion gilt neben dem Gebet und guten Werken auch das Kaufen der Indulgenzbriefe, die der Ablassprediger für Lebende und Tote feil bietet. Da Luther den Ablass nur auf die Kirchenstrafen bezieht, so könnte der päpstliche Ablass sich auf das Fegfeuer nur dann erstrecken, wenn ein Gestorbener seine Kirchenstrafen, die er auf Erden nicht gelöst, nun im Fegfeuer zu absolvieren hätte. Allein gegen diese Annahme macht Luther geltend, dass alle Kirchenstrafen mit dem Tode des Sünders von selbst erlöschen. Sage doch der Apostel, Römer 7, 1 das Gesetz herrsche über den Menschen so lange er lebt. Gilt das sogar von Gottes Gesetzen, um wie viel mehr von denen des Papsts. Nur von Christi Wort heisse es, es bleibe ewiglich. Wer sagt, auch den Toten bleiben ihre kanonischen Auflagen behalten, der müsste auch sagen, eine zerstörte Stadt habe die gleichen Auflagen zu entrichten, die sie entrichtete, als sie noch stand. Diese Auflagen bestanden für den Absolvierten in Fasten, Wachen, Arbeiten, aber diese Dinge gehören offenbarlich in dieses Leben, nicht in jenes, in dem der Mensch weder fastet, noch weint, noch isst, noch schläft, da er keinen Leib hat. Man frage den Papst, ob er diese Auflagen den Lebenden oder den Toten gemacht habe, so wird er antworten: „freilich den Lebenden, denn was kann ich mit den Verstorbenen machen, die aus meinem Gerichte gegangen sind?“ Würden die canones poenitentiales wirklich den Toten aufbehalten, so müssten ihre Seelen dem Gottesdienst beiwohnen, Festtage, Fasten und Vigilien halten, die Horen beten, sie dürften keine Eier, keine Milch, kein Fleisch essen, müssten bald schwarze, bald weisse Kleider anziehen. Alle Kirchenordnungen würden dann so gut für sie gelten wie die Bussordnung, denn es ist nicht ersichtlich, warum die einen Ordnungen erlöschen sollen, wenn andere fortdauern. Aber schon im Falle der Krankheit lässt das Kirchenrecht die Strafe nach, um wie viel mehr im Falle des Todes? Gälten doch die Kirchenstrafen für gelöscht, wenn ein Laie Priester, ein Priester Bischof werde, wie sollte jene grösste Wandlung des Übergangs von dieser Welt in jene nicht die gleiche Löschung der Kirchenstrafe bewirken? Der Papst selbst gebe das auch zu, indem seine canones vorschreiben, dass in schwerer Lebensgefahr und in extremis stets voller Nachlass der Kirchenstrafen zu gewähren sei. Wer anders lehrt, der macht Gott zu einem Wechsler oder Kaufmann, der ohne Entgelt keine Schuld erlässt. Hätte man an dem Brauche der alten Kirche fest-

gehalten, die Absolution erst zu erteilen, nachdem die Satisfaktionen geleistet waren, so gäbe es überhaupt keine absolvierten Seelen mit ungelösten Kirchenstrafen. Nun die Priester aber die Absolutionen, weil es ihnen bequemer ist, sofort nach der Beichte erteilen, geschieht es, dass sie zur Beschimpfung ihrer eigenen Absolution den Sterbenden mit noch zu absolvierenden Strafen ins Jenseits schicken. Indem sie ihn absolvieren, absolvieren sie ihn nicht und binden ihn mit denselben Worten, mit denen sie ihn lossprechen.

Aber wie steht es denn überhaupt mit der Befugnis der Ablassprediger, die Fegfeuerstrafen zu erlassen? Luther läugnet das Fegfeuer nicht. „Bei mir," sagt er in den Resolutionen, „ist es eine gewisse Sache, dass ein Fegfeuer sei, und ich kehre mich nicht viel daran, was die Ketzer dawider plaudern." Aber er definiert das Fegfeuer als eine durchaus geistige Sache. Immer bleibt vom alten Menschen etwas zurück, Spuren des alten Adam, immer also wird der Sterbende Furcht in jenes Leben mit hinüber nehmen und um so grössere Furcht, je kleiner sein Glaube ist. Diese Furcht und dieses Grauen ist, um des Andern zu geschweigen, genug, um die Qual des Fegfeuers auszumachen. „Auch ich kenne einen Menschen," sagt er, „der es versichert hat, er habe diese Strafe öfter erlitten, sie wäre aber so gross und so höllisch gewesen, dass deren Grösse keine Zunge aussprechen, keine Feder beschreiben kann." ... Seine eigenen Anfechtungen sind es, in denen er alle Qual des Fegfeuers gekostet hat. Auch unterscheidet sich diese Strafe des Fegfeuers nicht der Art nach von der der Hölle, sondern nur der Dauer nach. „Wie wir glauben, dass im Himmel Friede, Freude und Sicherheit im Lichte Gottes regiere, so glauben wir im Gegentheil, dass in der Hölle Verzweiflung, Schmerz und eine erschreckliche Flucht in den äussersten Finsternissen herrscht. Das Fegfeuer aber mag das mittlere zwischen beiden sein, doch also, dass es der Hölle näher sei als dem Himmel." Aber es ist nicht ein Straffeuer, sondern ein Fegfeuer und sobald es an den Seelen seine Arbeit vollbracht hat, sind diese fähig, Gottes Antlitz zu schauen, d. h. reif zum Eintritt ins Himmelreich. Die ungläubigen Seelen dagegen hassen Gott und ihr Hass ist die Hölle, die kleingläubigen fürchten ihn und diese Furcht ist das Fegfeuer, die Gläubigen lieben Gott und diese Liebe ist Seligkeit. Wie jeder glaubt, so geschieht ihm. So scheinen sich Hölle, Fegfeuer und Himmel zu unterscheiden wie Verzweiflung, Kleinglaube und Sicherheit sich unterscheiden, aber die Liebe nimmt bei den Seelen im Fegfeuer zu, denn wo sie ist, wächst sie auch, und darum ist das Fegfeuer der Weg der

Liebe, die zu Gott wallet. Die Verdammten lästern Gott in wildem Hasse, die Seelen im Feuer der Läuterung haben dagegen eine blosse Klage und ein unaussprechliches Seufzen, indem ihnen der Geist aushilft. Über diese rein geistigen Zustände hat aber der Papst nichts zu verfügen. Trotz des Ablasses stirbt der grösste Teil der Menschen ohne die rechte Reue und den vollen Glauben und geht in das Feuer der Läuterung, wo sie bleiben, bis sie sich zum vollen Glauben aufgerichtet haben. Will man eine Gewalt des Papstes über die Seelen im Fegfeuer annehmen, so ist es die, dass er Gebete der Christenheit für sie anordnen kann, um die Seelen in ihrem Kampfe zu unterstützen und zu ermutigen. In der Hand des Papstes steht die Fürbitte der Christenheit und der Augustinerpater läugnet die Wirkung dieses Kirchengebets nicht. Wenn alle Glocken der Kathedralen und Dome in den Städten, alle Glöckchen der Dorfkirchen und Bergkapellen zusammenläuten, so dringt das gemeinsame Geschrei der Christenheit sicher zu Gottes Gehör, aber ob Gott in seiner Weisheit alle diese Gebete erhören kann und will — das steht in Gottes Ermessen. So ist es nur eine Täuschung der Gläubigen, wenn man ihnen predigt, sobald der Groschen im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, denn die Seelen verlassen das Feuer der Läuterung nicht, bevor sie völlig geheilt sind. Auch sei nicht einmal sicher, ob alle Seelen auf diese Weise erlöst sein wollten, selbst wenn die Kirche es vermöchte. Habe man doch die Gemeinde gelehrt, dass der heilige Severinus und Paschalis freiwillig noch im Fegfeuer verblieben, um sich einen um so höheren Grad der Seligkeit zu verdienen. Haben Paulus und Moses aus Liebe zu ihrem Volke schon in diesem Leben auf ihren Anteil an der Seligkeit verzichten wollen, so können andere auch im Fegfeuer das Gleiche thun, wie Tauler in seinen Predigten von einer frommen Jungfrau erzähle, die aus Liebe dort zurückblieb, um andern beizustehen. Um diese seltsamen Legenden zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass manche Lehrer noch anschaulicher als Luther das Fegfeuer als einen Ort der Besserung beschrieben haben, in dem das Bewusstsein, durch diese Läuterung besser zu werden, über die Qual hinweghilft. So weiss Dante, wie in dem einen Raum die schwachen Seelen durch den majestätischen Hymnus salve regina ermutigt werden, sich aufzurichten, wie Maria's Wort der Liebe: „Wein haben sie nicht," die Zagen an ihre fürbittende Liebe erinnert, wie den tyrannischen Seelen die Bilder der furchtbaren Tyrannen Busiris, Nimrod u. A. als abschreckende Beispiele gezeigt werden. Denen, die der Augenlust fröhnten, sind die Augen mit Haken geschlossen gleich den Jagdfalken, damit ihnen die

innere Anschauung aufgehe. Die Wollüstigen sehen die Sirenen in ihrer wahren Gestalt, Andern werden im Dunkeln passende Sprüche zugerufen, andere durch Visionen erweckt. Umgeben von solchen Anstalten der Förderung, mochten deshalb Paschalis und Severinus wohl vorziehen, noch eine Weile auf das Schauen Gottes zu verzichten, bis sie alles gelernt hatten, was hier zu lernen war. Und dennoch schildert Dante die Hitze des Fegfeuers als so gross, dass wenn ein Glasofen in der Nähe gewesen wäre, so hätte er sich in das flüssige Glas geworfen, um sich abzukühlen. Es ist aber auch gar nicht nötig, dass die Ablassprediger mit ihren Ablasszetteln „ins Fegfeuer rauschen," da die Seelen auch dort sich selbst helfen können. Das Fegfeuer ist die Furcht, die die Seelen ängstet, wie die Liebe sie über alles tröstet, auch über die Strafe. Der Liebe aber ist es eigen, dass sie wächst, denn sie fliesst aus Gott. Der Furcht dagegen ist es eigen, dass sie abnimmt, denn vollkommene Liebe treibt die Furcht aus. Wer das Fegfeuer zu einer „Werkstatt macht, darinnen man Strafen bezahlt," verwechselt es mit der Hölle. Das Fegfeuer ist ein Ort der Besserung und diese Besserung besteht eben darin, dass die Seele die Furcht ablegt und der Liebe sich hingiebt. Es ist also Lüge, wenn die Ablassprediger ausschreien, die Seelen seien ausser Stande, sich Verdienst zu erwerben; man predigt das nur, um Ablasszettel für die angeblich hilflosen Seelen an den Mann zu bringen. Wenn Tezel ferner behauptet, die Seelen riefen die Lebenden an um Kürzung ihrer Qual, so wird vorausgesetzt, dass die Seelen wüssten, dass sie nach einer Weile erlöst würden, und nicht für ewig verdammt seien. Vielleicht aber ist das gar nicht bei allen der Fall, da das Fegfeuer eben in Furcht und Mangel an solcher Zuversicht der endlichen Erlösung besteht. „So wollen wir für die armen Seelen beten, dass sie ausdauern und im Vertrauen nicht matt werden; das Gebet der Kirche für sie ist recht und billig, aber durch den Ablass ihnen helfen, ist Täuschung und Trug."

Hat der Ablass mithin nur die Bedeutung, dass der Papst die Kirchenstrafe in eine Geldstrafe verwandelt, so frägt es sich, wie diese Leistung des Bussgelds sich verhalte zu jenen anderen Leistungen, die dafür erlassen werden? Die Kirchenstrafen bestehen einerseits in Gebeten und asketischen Uebungen, anderseits in Werken der Liebe gegen den Nächsten. Sollen wir nun diese abkaufen? Da kann Luther nur raten: „lasse die faulen und schläfrigen Christen Ablass kaufen, du aber thue die Werke." Hier kommt denn in der Begründung gerade dieser praktischen Thesen sein Unmut über die materielle Schädigung des

armen Mannes durch die Habgier der Welschen zum ersten Mal zu scharfem Ausdruck und auch er giebt nun eine Anweisung, wie die Pfarrherrn ihre Gemeinde belehren sollen. Wenn die Leute sich nun doch einmal durch Geld mit dem lieben Gott abfinden wollen, meint er, würde er seinerseits also zu dem Volke sagen: „Sehet lieben Brüder, ihr müsset wissen, dass es eine dreifache Art von guten Werken giebt, welche mit Geldausgaben geschehen können. Die erste Art, und die den andern allen vorzuziehen, ist diese, wenn einer den Armen etwas schenket oder dem dürftigen Nächsten etwas leihet. Die zweite Art, die aber der ersten nachsteht, ist, dass man zu den Kirchen und Hospitälern in unseren Landen und zu andern öffentlichen, nützlichen Gebäuden etwas beiträgt. Nachdem aber auch dieses geschehen, so könnet ihr alsdann, wenn es Euch gefällt, zum dritten auch für Lösung des Ablasses etwas ausgeben, denn von dem Ersten haben wir einen Befehl Christi, vom Ablass haben wir keinen Befehl.“ Sollten nun aber die Gegner erwidern: „Wenn man so predigen wollte, so würde man wenig Geld durch Ablass sammeln“, so erwidert Luther nicht ohne Spott: „Ich glaube es auch, aber die Päpste suchen ja, wie sie versichern, nicht das Geld, sondern der Seelen Seeligkeit.“

Ohne Zweifel sind es gerade diese praktischen Sätze, durch die die ganze Disputation solches Aufsehen gemacht hat, wie denn auch in ihnen sein lang verhaltener Unwille sich mit unerwarteter Gewalt entlädt. Dem dumpfen Grollen der einleitenden Thesen folgt hier Blitz auf Blitz und Schlag auf Schlag. Was lehrt denn Tezel als fromme Selbstsucht, die sich gegen die Not des Nächsten verhärtet, um sich selbst in den Himmel einzukaufen? „Es sind ihrer viel,“ sagt er in den Resolutionen, „die kaum das liebe Brot und nicht ein gutes Kleid haben, und sich dennoch durch das Lärmen der Ablassprediger dahin verleiten lassen, dass sie es ihrem Maule und Leibe abdarben und sich in die äusserste Armut setzen, damit sie jenen ihren Überfluss vermehren mögen.“ Die Instruktion des Erzbischofs erlaubt den Weibern gegen den Willen ihrer Männer betteln zu gehn, um sich Ablass kaufen zu können. „So sage ich, dass dergleichen Lehre wert sei, dass man sie verfluche und dass sie wider Gottes Gebot sei. Denn ein Weib soll unter der Gewalt ihres Mannes sein und nichts wider dessen Willen thun.“ „Man soll die Christen lehren,“ sagt darum die 45. These, „dass der seinen Nächsten siehet darben und Ablass löst, der kauft sich nicht des Papstes Ablass, sondern Gottes Zorn. Man soll die Christen lehren, dass der Papst, so er wüsste der Ablassprediger Schin-

derei, lieber wollte, dass S. Peters Münster zu Pulver verbrennet würde, denn dass es sollte mit Haut, Fleisch und Bein seiner Schafe verbauet werden. Man soll die Christen lehren, dass der Papst wie er schuldig ist, also auch seines eigenen Geldes, wenn auch schon S. Peters Münster dazu sollte verkauft werden, den Leuten austeilen würde, welche doch etliche Ablassprediger jetzund selbst um's Geld bringen." In summa: „durch Ablassbriefe vertrauen selig zu werden, ist nichtig und erlogen Ding," und nicht ohne Vergnügen erzählt er in den Resolutionen als Exempel dazu „die Sage", wie ein Verstorbener mit dem Ablassbriefe vor die Hölle kam und dem Teufel seinen Ablassbrief vorwies. Aber als der Teufel den Brief in die Hand nahm, schmolz von der Hitze das Wachs des Siegels und der Brief verbrannte in seinen heissen Händen. Da war der Brief dahin und der Teufel ergriff den Mann und warf ihn gleich in die Hölle. Darum ist das Vertrauen auf Ablass nichtig, auch wenn der Papst selbst wollte seine Seele zum Pfand setzen. Andern Gottesdienst, wie die Instruktion verlangt, aussetzen, damit die Ablasskirche voll werde, das Wort Gottes nicht auslegen, damit Zeit für die Ablasspredigt übrig bleibe, zum Ablass alle Glocken läuten, zur Predigt nur eine, das alles zieme den Feinden Christi, nicht aber den Kommissarien des Papstes. „Denn in der Kirche soll man nichts mit grösserer Sorgfalt handeln als das heilige Evangelium, indem die Kirche nichts köstlicheres und heilsameres hat; denn ohne Evangelium lebet der Mensch nicht im Geiste, ohne Messe aber lebet er." Und lebhaft stellt der Mönch sich vor, welch schönes Schauspiel es doch für den Teufel sein müsse, wenn er sehe, wie der Ablassprediger, der ihm selbst verfallen ist, denen Ablass erteilt, die dessen nicht bedürfen. Ist es mit dem Ablass nichts, so frägt es sich aber auch, wie steht es denn mit dem Rechtstitel, auf den ihn die Kirche gründet, dem Schatze der überflüssigen Verdienste der Heiligen? Nach der Meinung der Scholastiker haben die Heiligen, die nicht bloss die zehn Gebote, sondern auch die evangelischen Ratschläge befolgt haben, sich damit mehr Verdienste erworben als sie zu ihrer eigenen Rechtfertigung bedürfen. Da nun aber die Kirche ein Leib ist, kann das Haupt dieses Leibes, der Papst, die überflüssigen Verdienste eines überreichen Glieds den anderen Gliedern zuwenden, die daran Mangel haben und eben das thut er im Ablass. So wenig nun Luther das Fegfeuer geleugnet hat, so wenig leugnet er den Schatz der Kirche. Vielmehr bestätigt er, dass die Verdienste der Heiligen (freilich ohne Zuthun des Papstes) allezeit wirken Gnade des innerlichen und Kreuz, Tod und

Hölle des sündigen Menschen. Mit anderen Worten, dieser Schatz ist das Beispiel der Heiligen, an dem unser innerer Mensch sich aufrichtet, und es ist wiederum ihr Beispiel, das uns sagt: es wäre doch gut, wenn du auch so wärest. Insofern sind ihre Verdienste, Kreuz, Tod und Hölle für unsern sündigen Menschen, weil sie ihm stündlich vorhalten, was wir hätten werden sollen und nicht geworden sind. Der Schatz der Heiligen, der ohne des Papstes Zuthun fortwirkt, und an dem jeder Christenmensch geheimnisvollen Anteil hat, ist also der Segen der Vergangenheit, der auf die Gegenwart mündet, das aneifernde und strafende Vorbild der Heiligen, das uns anspornt, die Gemeinsamkeit grosser Erinnerungen, von der unser besserer Mensch lebt. „Die Verdienste Christi und seiner Heiligen", sagen die Resolutionen, „wirken ein eigenes und fremdes Werk. Ein eigenes, das ist Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit, Geduld, Gütigkeit im Geiste des auserwählten Menschen, ein fremdes, Kreuz, Mühe, Arbeit, allerlei Strafen, damit der sündige Leib aufhöre. Alle diese Schätze aber wirken von sich, verteilen lassen sie sich nicht und sind nicht in der Hand des Papstes, sondern kommen jedem zu, denn Gott hat alle berufen. Mit nichten aber bestehen diese Schätze aus überschüssigen Verdiensten der Heiligen, denn solche giebt es nicht. Gott vergilt einem jeden über sein Verdienst und kein Menschenkind hat mehr Verdienst, als es für sich braucht. Selbst die klugen Jungfrauen hatten kein Oel übrig für die andern und die Apostel sollten sprechen: „Wir sind unnütze Knechte!" Sagt doch auch der heilige Johannes: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst." „Wir müssten denn den Träumen etlicher sehr abgeschmackten Leute folgen, die da schwatzen, Christus habe damit gewollt, seine Christen sollten also sagen aus Demut, nicht aber, als ob es wahr wäre." Wenn die Lehrer zugeben, dass die Heiligen lässliche Sünden begangen haben, aber dessen ungeachtet ihnen einen Überschuss von Verdiensten herausrechnen, so kann Luther nur erwidern: mit diesen dummen Köpfen ist schwer etwas zu handeln." Überhaupt sind seine Sätze über diesen Punkt spitz uud ironisch. Er meint, was die Schätze der Kirche seien, sei der Gemeinde nicht genugsam bekannt, nur eines sei klar, dass es keine zeitlichen Schätze seien, denn diese würden die Ablassprediger für sich behalten und nicht so freigebig ausschütten wie sie thun. „Dieser Schluss ist aus der Erfahrung klar genug," sagen die Resolutionen mit spöttischer Kürze. Auch die Armen der Kirche sind Tezels Schatz nicht, darin unterscheidet er sich von dem heiligen Laurentius. Sogar die boshafte An-

tithese des heiligen Bernhard nimmt Luther als eigene These auf, dass Petrus mit seinem Netze die Leute des Reichtums gefischt habe, seine Nachfolger aber fischen den Reichtum der Leute. Doch sei dem wie ihm wolle, das Eine steht fest: „Es gibt keine überschüssigen Verdienste der Heiligen, die uns zugerechnet werden könnten. Nur einer hat ein Verdienst erworben über seine Schuldigkeit hinaus, das ist Christus; aber dieses Verdienst wird nicht durch Ablass zugeteilt, sondern kraft ihrer Schlüsselgewalt kann die Kirche verkünden, dass es dem Bussfertigen zu gut komme unter der Bedingung wahrer Reue. Auch die Liebe Gottes, die die Heiligen der Menschheit durch ihren Gehorsam immer mehr zugewendet haben, mag man zu diesem Schatze rechnen. Der wahre Schatz aber ist das heilige Evangelium, das zu predigen mehr not thäte als die Verkündigung lügenhaften Ablasses. So sucht Luther im Sinne der mittelalterlichen Mystik allen diesen Vorstellungen von der Schlüsselgewalt, dem Fegfeuer und dem Schatze der Kirche eine tiefere religiöse Bedeutung abzugewinnen und hätte man ihn in Frieden gewähren lassen, so wäre er der Mann gewesen, diesen Vorstellungen noch einmal religiöses Leben einzuhauchen. Nicht um ihre Beseitigung, sondern um ihre Läuterung war es ihm zu thun. Und ebenso wenig hatte man ein Recht ihn zu beschuldigen, dass er Ungehorsam gegen den römischen Stuhl lehre, vielmehr wahrt er auch in dieser Beziehung vorsichtig seine Stellung. „Es sind die Bischöfe und Seelsorger schuldig," sagt er, „des apostolischen Ablasses Commissarien mit aller Ehrfurcht zuzulassen. Aber viel mehr sind sie schuldig, mit Augen und Ohren aufzusehen, dass dieselben Commissarien nicht anstatt päpstlichen Befehls ihre eigenen Träume predigen. Wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablasses redet, der sei ein Fluch und vermaledeit, wer aber wider des Ablasspredigers muthwillige und freche Worte Sorge trägt oder sich bekümmert, der sei gebenedeit." Wenn freilich die Wahrheit des päpstlichen Ablasses nur darin besteht, dass der Papst Kirchenstrafen erlassen darf, wird von diesem Fluche niemand getroffen, denn diese Wahrheit läugnet niemand, und so hat dieses Anathema nur die Bedeutung, festzustellen, dass Luther dem Papste nicht den Ablass an sich bestreite, sondern nur den Missbrauch, der mit diesem Ablass getrieben wird.

3.

Luthers Widerspruch gegen die Missbräuche der Ablassprediger war sicher unbequem, aber zur Erhebung eines Ketzergeschreis lag kein

Anlass vor. Seine Unterscheidung der rechtfertigenden innern Busse und des Busssakraments war so lang nicht unkatholisch, als er ausdrücklich betonte, die innere Busse müsse sich auch in äusseren Busswerken (variae mortificationes carnis) erweisen und der Reuige habe für reservierte Fälle die Absolution des Papstes nötig, auch sei keinem seine Sünde erlassen, der sich nicht wohl gedemütigt dem Priester als Gottes Statthalter unterwirft. Die geistige Deutung des Fegfeuers und des Schatzes der Kirche konnte dem Augustiner nicht als Heterodoxie angerechnet werden, so lange er auch die üblichen sinnlichen Vorstellungen mit einem ut alia taceam vorbehielt, davon gar nicht zu reden, dass er alle seine Aufstellungen als Thesen zum Disputieren bezeichnete, nicht als Wahrheiten, über die sich nicht mehr streiten lasse. Auch hatte es durchaus nicht in der Absicht Luthers gelegen, die Frage an das Volk zu bringen. Er versichert das nicht nur den Klostergenossen und Vorgesetzten, sondern auch solchen Freunden, die ihm von aussen zustimmten, wie Scheurl in Nürnberg, der ihm mit seinem Dank eine künstlerische Gabe und Grüsse Albrecht Dürers übersendete.[1]) Luthers Absicht war gewesen, durch seine Thesen eine Verhandlung über die ihm bedenkliche Lehre in Gang zu bringen und ein kirchliches Einschreiten gegen Tezel zu veranlassen. Eben darum hatte er ein Exemplar seiner Thesen sofort an den Erzbischof Albrecht gesendet mit der Bitte, einer Predigt zu steuern, die das Volk nicht zur Seligkeit, sondern zum Tode unterweise. Der Form nach war dieses Schreiben[2]) im demütigsten Mönchsstile gehalten, dem Inhalte nach war es eine kurze Darlegung seiner Meinung, dass der Ablass sich überhaupt nicht auf die göttlichen Strafen beziehe und es zudem dem Menschen besser sei, die kirchlichen Satisfaktionen zu leisten als sie abzukaufen. Darum ersucht er den Erzbischof, seine Instruktion zurückzuziehen und den Kommissären eine andere Form der Predigt zu befehlen. Ähnliche Schreiben richtete er an die Bischöfe von Meissen, Zeitz, Brandenburg und Merseburg.[3]) Das demütige Schreiben war der Angstruf eines tief betrübten und beleidigten Gewissens, aber keineswegs eine Drohung mit Abfall oder Aufruhr. Auch blieb in seiner Umgebung alles still. In Wittenberg mochte man abwarten, was der Erzbischof und Tezel antworten würde; wenigstens nahm niemand zur Sache das Wort. Wie sehr aber Luthers Auftreten der Bevölkerung gefiel, zeigte sich darin, dass eine Auflage der Thesen nach der andern verkauft wurde

1) Luthers Briefe, D. W. 1, 95.
2) D. W. 1, 65 f.
3) Myconius, Hist. ref. S. 22.

und auch von aussen zahlreiche Erklärungen der Zustimmung einliefen. Bekannt ist die Erzählung des Mykonius, dass die Thesen in 14 Tagen in ganz Deutschland bekannt geworden seien, als ob die Engel selbst die Botenläufer machten. „Es glaubt kein Mensch, wie ein Gered davon wurd: wurden bald geteutscht und gefiel dieser Handel jedermann sehr wohl ausgenommen den Predigermönchen.“ [1]) Selbst Herzog Georg, sonst Luthers Feind, da ihn Emser verhetzt hatte, verhandelte mit dem Bischof von Merseburg, wie dem Tezel'schen Betrug zu steuern sei, verbot die Vertreibung des Ablasses in der Paulinerkirche zu Leipzig und schlug noch in Worms vor, man solle Luthers Thesen überall anschlagen, wo der Unfug noch fortgesetzt werde.[2]) Aber Luther selbst erzählt später[3]): „der Ruhm war mir nicht lieb, denn ich wusste selbst nicht, was der Ablass wäre und das Lied wollte meiner Stimme zu hoch werden.“ Auf die Briefe der Freunde konnte er darum nur erwidern, dass er eine solche Verbreitung seiner Sätze weder vorausgesehen noch gewünscht habe, sonst würde er nicht diese Form der Mitteilung gewählt und teilweise Sätze aufgestellt haben, die er als der Erörterung wert, aber keineswegs als bereits erwiesen ansehe.[4]) Nicht ohne Unbehagen gewahrte er, dass aus der amtlichen und akademischen Verhandlung sofort eine öffentliche geworden war.

Die grosse Resonanz, die seine Sätze fanden, war aber auch den Kollegen an der Universität bedenklich. „Es ging in der erste gar schwächlich.“ Sogar Karlstadt fand jetzt plötzlich, dass Luther zu weit gehe.[5]) „Bald nach dem Allerheiligenfest machte Luther mit seinem Freunde Hieronymus Schurff einen Ausflug nach Kemberg[6]). „Wollt Ihr gegen den Papst schreiben,“ sagte der Kanonist ironisch zu dem Mönche: „Was wollt ihr machen? Man wird's nicht leiden.“ Dr. Martinus aber erwiderte: „Wie, wenn man's müsste leiden?“ Auch im Konvente begegnete er sorgenvollen, bedenklichen Mienen. Der in Wittenberg damals studierende Priester Oldekop berichtet, als 1516 Luther mit seinen Angriffen auf den Ablass begann, „do horde ich zu Wittenberg von dem Magistro Balthasar Vach, der datsmal de Bursen Sophie bewohnte, also von dem Luther sagen: de Mönnich wart den

1) Myconius, S. 23. Ebenso Luther „Wieder Hans Wurst.“ E. A. 26, 53.

2) Gess, Zeitschr. für K.-G. 9, 590 f.

3) E. A. 26, 53.

4) D. W. 1, 96. An Trutvetter, 9. Mai 1518. D. W. 1, 108. An Leo X. D. W. 1, 121.

5) Tischreden 2, 421. D. W. 1, 92.

6) Lauterbachs Tagebuch ed. Seidemann S. 18.

Duvel vor einen Abt setten, und wart es endlich nit gut machen. Dieser Vach was ein alt und verstandig Mann und plag opera Ciceronis et Virgilii to lesen." Selbst von Pollich will Oldekop wissen, er sei der Meinung gewesen: „dat de Duvel wollt Abt werden, wenn Luthers Geist die Veränderungen bringen werde." Aber es lag bereits ausserhalb der Macht des Wittenberger Mönchs, der Bewegung Stillstand zu gebieten, zumal Tezel selbst das Seine that, die Aufmerksamkeit der Bevölkerung auf die Sache zu lenken. Sobald er in Jüterbogk hörte, Luther weigere sich Leute zu absolvieren, die diese Absolution auf Grund seiner Ablasszettel begehrten, wütete er, wie Mykonius berichtet,[1]) auf dem Predigtstuhl, „kätzerte, schrie und tobete feindlich," und liess etliche Male in der Woche auf dem Markte vor seiner Ablasskirche ein Feuer anzünden, um daran zu erinnern, dass er auch mit der Ketzerverfolgung betraut sei. Sobald sich so herausstellte, dass der Angriff auf Tezel eine Bewegung des gesamten Predigerordens herbeiführen werde, wünschten Luthers Klosterbrüder, er möge die Sache beilegen. „Da alle Welt die Augen aufsperrte," berichtet Luther selbst[2]), „und sich liess dünken, es wäre zu hoch angehoben, kamen zu mir mein Prior und Subprior, aus dem Zetergeschrei bewegt, und fürchten sich sehr, baten mich, ich sollt den Orden nicht in Schanden führen, denn die andern Orden hüpften schon fur Freuden, sonderlich die Prediger, dass sie nicht allein in Schanden stecken; die Augustiner mussten nu auch brennen (wie Savonarola) und Schandträger sein." Da antwortet ich: „Lieben Väter, ist's nicht in Gottes Namen angefangen, so ist's bald gefallen; ist's aber in seinem Namen angefangen, so lasst denselbigen machen." Da schwiegen sie. Doch niemand stimmte zu. Weder Orden noch Universität erklärten sich gegen ihn, aber er konnte sich bald nicht mehr verhehlen, dass er einsam stehe, „wie eine Feldblume." Noch ablehnender als die Brüder des Wittenberger Konvents verhielten sich die Erfurter, die ihm schon seine Angriffe auf Aristoteles schwer verdacht hatten. Luther wusste wohl, was er von dort zu erwarten habe, und sagt, als er Lang seine neuen Thesen übersendet, indem er sich als Martinus Eleutherius, der Befreier, unterzeichnet, ihn kümmere es nicht, was den Leuten gefalle oder nicht gefalle[3]) und ob sie ihn bescheiden oder unbescheiden fänden, denn seine Sätze würden durch Bescheidenheit nicht wahrer und durch Unbescheidenheit nicht falscher.

1) Cyprians Ausgabe S. 22. 24.
2) Das schöne Confitemini E. A. 41, 37.
3) Enders 1, 125.

Wer etwas Neues bringe, erscheine den Anhängern des Alten immer hochmütig. Selbst Christus wurde gekreuzigt, weil er so hochmütig war, das Alte zu verachten. Dennoch sieht er die Lage keineswegs so ernst an, dass er etwa den Schutz des Kurfürsten angerufen hätte. Er schrieb in jenen Tagen an Friedrich den Weisen[1]), um ihn an eine versprochene neue Kutte zu mahnen, mit deren Lieferung ihn der Rat Pfeffinger immer wieder hin halte. „Er kann fast gute Worte spinnen, wird aber nit gut Tuch daraus," spottet er. Des Lärms über seine Sätze vom Ablass gedenkt er dabei nicht, getreu seinem Grundsatze, die weltliche Gewalt nicht in seine theologischen Angelegenheiten hereinzuziehen. Der Kurfürst wurde vielmehr von der Gegenseite her mit der Frage befasst. Das Schreiben Luthers mit den Thesen war von den erzbischöflichen Administratoren des Erzstifts zu Halle, an deren Spitze ein Graf von Stolberg Werningerode stand, dem Erzbischof nach Aschaffenburg gesendet worden, wo Albrecht damals residierte. Auch einen Tractat und andere Schriften Luthers hatten die Halle'schen Räte beigelegt, um ihre Kollegen in Aschaffenburg über Luthers ganze Stellung zu orientieren. Mit dem Tractat kann der Sermon von Ablass und Gnade nicht gemeint sein, da dieser erst im März im Druck erschien und Tezels Gegenthesen bereits berücksichtigt.[2]) Man hat an die Predigt gedacht, in der Luther am Allerheiligenfeste seinen Standpunkt der Gemeinde darlegte oder an seine Thesen gegen die scholastische Theologie, doch lässt sich nicht mehr ausmachen, mit welchen Schriften Luthers die Administratoren in Halle ihre Aktenvorlage ausstatteten. Die Entschliessung des Erzbischofs in Aschaffenburg dagegen liegt vor. Sie erging am 13. Dezember[3]) und beweist, dass die dortige Kanzlei die Bedeutung des Vorgangs nicht unterschätzte. Dem Erzbischof war Luthers Angriff auf den Ablass um so ärgerlicher, als er durch den Bischof von Reval bereits gewarnt worden war, man sei in Rom erzürnt, dass der Ablass so wenig trage und schiebe die Schuld des Ausfalls darauf, dass Albrecht „das heilig negotium mit mannichfaltigen grossen unkosten, pompa und versoldung vieler Personen" beschwert habe. Da aus dem Ertrag die noch rückständigen Palliengelder Albrechts bezahlt werden sollten, befiehlt Albrecht, doch ja keine ihn allein betreffenden Kosten dem päpstlichen Anteile aufzurechnen, „dan wir und unsere Stifte uns sunst grosser fehrlichkeit und

1) D. W. 1, 77.
2) Vergl. Brieger, Zeitschrift für K.-G. 11, 116. Kolde, Luther 1, 575.
3) Abgedruckt bei Körner, Tezel S. 148.

beswerung zu besorgen hetten.“ Namentlich soll der Kasten immer nur in Anwesenheit des päpstlichen Vertreters vom Bankhause Fugger geöffnet werden und über den Kassenstand ein Protokoll aufgenommen werden, damit dieser nicht glaube, der Erzbischof wolle seinen Geschäftsteilhaber übervorteilen. Gelegentlich einer solchen Abrechnung ist uns auch das Protokoll eines Kassensturzes überliefert.[1]) Es zeigt, dass die Ablasskäufer doch gern minderwertige, verbotene und ungangbare Münzen in den Kasten einwarfen und wenn das Protokoll einen Gulden in falschem Geld notierte, so wollte der Käufer wohl weniger den lieben Gott als seine fromme Frau betrügen. Auch sind in einer reichen Stadt wie Frankfurt am Main in drei Tagen nicht mehr als 270—280 Gulden eingegangen. Da begreift es sich, dass man am erzbischöflichen Hofe auf Mittel sann, mehr Käufer anzulocken. Die Administratoren werden darum angewiesen, auch den Vicar der Barfüsser für die Kommission zu gewinnen, die die Dominikaner mit so geringem Erfolge betrieben und durch neue, schönere Ablasszettel die Kauflust zu beleben. Aus dem gleichen Grunde schien es dem Ordinariate dringend, dass der Opposition des Wittenberger Klosterbruders sofort gesteuert werde. In einem Erlasse, der nur Massregeln zur Hebung der Ablasserträgnisse behandelt und unter diesem fiskalischen Gesichtspunkte, wird Luthers Gesuch erledigt. Auf den Brief, in dem Luther ihm ins Gewissen geredet und ihn für die schädlichen Folgen von Tezels Treiben verantwortlich gemacht hat, geht der Erzbischof nur indirekt ein. „Wiewohl,“ schreibt er, „uns berührten Mönchs trotzig Fürnehmen unserer Person halben wenig anfechtet, haben wir doch fast ungerne erfahren, dass das arme unverständig Volk dergestalt soll geärgert und in beschwerlichen Irrthum soll geführt werden.“ Die lateinischen Thesen werden allerdings das arme, unverständige Volk wenig beunruhigt und geärgert haben, der beschwerliche Irrtum besteht nur darin, dass dasselbe abgehalten werden will, sein Geld für Ablass auszugeben. Um dieser Vermessenheit zu steuern und sich nicht neue Vorwürfe der römischen Kurie zuzuziehen, hat der Erzbischof dreierlei gethan. Er hat den ihm übersendeten Tractat, die conclusiones und andere Schriften, die Stolberg zu den Akten gegeben hat, den Theologen und Kanonisten seiner Universität Mainz überschickt, damit sie ein Gutachten über dieselben erstatten. Er selbst hat zu Aschaffenburg mit seinen Hofräten und andern Verständigen die Sache „stattlich berathschlaget und bedächtig erwogen.“ Einstimmig wurde in diesem

1) Körner, Tezel S. 95.

Staatsrat beschlossen, „einen processum inhibitorium wider den ehegemeldeten Mönch anzustellen," dessen Urkunde, nebst einem Auszug für die Administratoren, untersiegelt dem Schreiben an Stollberg beilag. Eine solche Verfügung sollte Luthern Schweigen gebieten, bis die päpstliche Entscheidung erfolgt sein würde. Gleichzeitig aber wurden sämtliche Akten päpstlicher Heiligkeit zugefertigt, damit Rom selbst zur Sache sehe, eine Massregel, die sich dem furchtsamen Hohenzollern auch darum empfahl, „damit wir Orden und Sache nicht auf uns laden," denn der Erzbischof hatte keine Lust, sich die Feindschaft eines so mächtigen Mannes wie Staupitz und einer so einflussreichen Kongregation wie der Augustiner Eremiten zuzuziehen oder die in Deutschland längst verhasste finanzielle Ausbeutung durch die Kurie mit seinem Namen zu decken. Darum gab er die ganze Sache nach Rom ab. Die nächste Sorge war nun, dass der besiegelte processus inhibitorius Luthern intimiert werde, „damit solcher giftiger Irrthum unter gemeinem Volk weiterhin nicht gepflanzt werde." Mit diesem Auftrag sollte „Ern Tetzel" beladen werden, der ja zugleich Ketzermeister war, wenn nicht die Administratoren in Halle etwa Gründe haben sollten, einen andern Weg zu versuchen. Dass Luthern dieser processus inhibitorius wirklich eröffnet worden sei, geht aus Luthers Briefen nicht hervor. Dennoch meint Tezel später,[1]) Luther habe wegen dieser Ladung seinen Hass auf ihn geworfen, „so doch hochbenannter Erzbischof ihn bestellt hat zu citieren und nicht ich, wie das Gott mein Gezeug ist." Citiert wurde Luther also allerdings, es scheint aber, dass der Kurfürst dazwischen trat, so dass Tezel gar nicht in die Lage kam, ihm den processus inhibitorius zu eröffnen. Dann erklärt es sich auch leichter, dass Wimpina den Tezel in seiner disputatio secunda sagen lässt: „Man soll die Christen lehren, dass Fürsten, die den Irrthum der Ketzer vertheidigen und mit ihrer Macht hindern, dass diese in die Hand des Richters zur Untersuchung kommen, der Excommunication verfallen und binnen Jahresfrist auch der Acht." Das also war die Antwort auf Luthers Gewissensbedenken! Für seine Frage, wie sich Tezels Predigt mit der Kirchenlehre und der Verantwortlichkeit des Erzbischofs für seine Heerde vertrage, sah er sich mit einem doppelten Ketzerprozess in Mainz und Rom bedroht und den besiegelten Befehl, sich weiterer Einreden zu enthalten, sollte ihm der ehrwürdige Subcommissarius Tezel intimieren.

Nur in einem Punkte hatte Luthers Auftreten Erfolg. Ganz konnten die Hofräte in Aschaffenburg an den Anklagen, die wohl auch von An-

1) Körner, Tezel 118.

dern erhoben worden waren, „dass die Ablasscommissäre in Predigten sich unschickerlich halten," nicht vorübergehen, vielmehr soll Tezel eröffnet werden, er habe dafür zu sorgen, dass sich seine Kommissäre „in predigen, worten, werken und sunst allenthalben schicklich, zůchtig, ehrlich und nach erheischung ihres standes wohl halten, damit das heilig negotium aus leichtfertigkeit nicht verachtet werde." Auch das gehörte unter die fiskalischen Rücksichten. Da aber der Administrator vielleicht Bedenken trug, einem so mächtigen Prälaten wie dem Leipziger Prior einen solchen moralischen Vorhalt zu machen, wird er ermächtigt, demselben nötigenfalls diesen erzbischöflichen Erlass selbst unter die Augen zu rücken. Eine Rüge war das, doch war sie nicht allzu ernstlich gemeint, denn durch den gleichen Erlass bestätigt der Erzbischof „Ern Tetzel" als Kommissar für die Mark und Preussen, erweitert ihm also sein Arbeitsgebiet und wenn gerade ihm das weitere Verfahren gegen Luther übertragen wird, so ist das die beste Antwort auf Luthers Beschuldigungen und Anklagen. Aber damit war der Prior noch keineswegs zufrieden. Luther hatte ihm vorgeworfen, seine Kommissäre hätten gepredigt, sobald das Geld im Kasten klinge, die Seele aus dem Fegfeuer springe, und sogar die lästerliche Rede sollten sie geführt haben, des Papstes Ablass sei so kräftig, dass er selbst den von der Strafe zu befreien vermöge, der die Mutter Gottes vergewaltigt hätte. In der That wurde ihm vor dem Rate in Halle am 12. und 14. Dezember das Zeugnis ausgestellt,[1]) dass niemand solche Reden gelegentlich der Ablasspredigt von ihm gehört habe. Um so verdriesslicher war es dann freilich, dass der Dominikaner Prierias, der Beichtvater des Papstes, der die Nachrede für begründet hielt, nichts Anstössiges an diesen Behauptungen finden wollte, die eben nur in einer für den gemeinen Mann eindringlichen Weise die Gewalt des päpstlichen Ablasses illustrierten. Auch Wimpina läugnet zwar in den Gegenthesen (99—101), dass die Kommissäre das gepredigt hätten, dass sie aber auch einen solchen Sünder kraft des Ablasses würden lossprechen können, ist ihm sonnenklar. Bei einer solchen Auffassung liegt freilich der Gedanke nahe, dass was zu Halle nicht gepredigt wurde, anderwärts gesagt worden ist. Das wenigstens ist ausgeschlossen, dass Luther diese von ihm öffentlich und amtlich vertretene Anklage erfunden oder auf leeres Gerede hin zur Sprache gebracht hätte. Hielt Wimpina den Satz für richtig, Prierias für unanstössig und angemessen, warum sollte er nicht auch ausgesprochen worden sein? Wie

1) Körner, Tezel 87.

es sich dann im Weiteren mit der Eröffnung des processus inhibitorius an Luther verhält, wissen wir nicht. Allein der Sache nach erreichte der Ordinarius für Wittenberg, der Bischof von Brandenburg, auf gütlichem Wege den Zweck desselben. An ihn, als den Ordinarius der Diözese, hatte sich Luther sofort nach Anschlag seiner Thesen mit einem ähnlichen Schreiben wie an den Erzbischof Albrecht gewendet und von allen Bischöfen, die er so anging, hatte nur dieser geantwortet. Hieronymus Scultetus, Sohn eines Dorfschultheissen, daher sein Name Schulz, aus Gramschiz im Herzogtum Glogau, war für die ostelbischen kurfürstlichen Lande Bischof.[1]) Er erscheint in dem Verkehr mit Luther als ein höflicher und friedfertiger Prälat. Als solcher hatte er auf Luthers Klageschreiben in freundlichem Tone geantwortet, da er Luther schon länger kannte und schätzte. Aber gerade darum riet er dem Augustiner ab, in die Gewalt der Kirche einzugreifen, weil er damit sich nur selbst Schwierigkeiten bereiten und Mühe machen werde.[2]) Der freundliche Zuspruch fand den Mönch willfähiger, als man gehofft hatte. Während die Angriffe von aussen sich mehrten, schwieg Luther vom November bis Ende März und als er endlich mit einem längst beabsichtigten Sermon zur Aufklärung seiner Gemeinde hervortrat, stellte er auch dann noch die weitere Verbreitung desselben ein, sobald der Bischof ihn darum ersuchte. Der Sache nach kam er also den Weisungen des processus inhibitorius nach, auch wenn derselbe ihm nicht formell intimiert worden war.

Um so lauter waren die Gegner. Ihren natürlichen Mittelpunkt hatten sie in der benachbarten Universität Frankfurt an der Oder, die Joachim I. und Erzbischof Albrecht von Brandenburg der sächsischen Gründung von Wittenberg entgegengesetzt hatten. Dass alle von dort ausgehenden Machenschaften den Schaden und die Unehre Wittenbergs bezweckten, ist Luthers stete Klage bei dem Kurfürsten und den Prinzen. Seele dieser Machinationen war Konrad Koch von Buchen, der sich nach der Wimpfener Schule, auf der er seine Bildung erhalten hatte, Wimpina nannte.[3]) Mit Pollich von Melrichstadt war er 1505 von Leipzig nach Wittenberg übergesiedelt, wo beide Staupitz bei der Organisation der Universität an die Hand gingen. Aber er vertrug sich mit Pollich nicht und da ihn Friedrich der Weise nicht nach seinen Ansprüchen würdigte, trat er in den Dienst Joachims und wurde 1506 Rektor der

1) Enders 1, 152.
2) E. A. 26, 52.
3) Vergl. Nik. Müller, Ueber Konrad Wimpina. Theol. Stud. Jahrg. 1893 S. 83 f.

neugegründeten Universität Frankfurt. Die Zollernschule war zugleich Anstalt des Ablasshändlers Albrecht und so dachte Koch sich des Erzbischofs Gunst zu sichern, indem er sich Tezels annahm. Das war dann auch die beste Gelegenheit, den sächsischen Kurfürsten seinen Zorn für die schlechte Behandlung in Wittenberg fühlen zu lassen. So veranlassten die Frankfurter Predigermönche ihren Ordensbruder, Luthers Thesen durch eine feierliche Disputation an ihrer Universität zu beantworten und Wimpina schrieb dem Leipziger Prior dazu zweierlei Thesen, die einen pro licentiatu, die andern pro doctoratu. Über die ersten Thesen wurde noch in den letzten Tagen des Jahres 1517 disputiert, die Promotion zum Doktor fand am 21. Januar 1518 statt, wie es scheint, ohne vorangegangene öffentliche Behandlung. Beide Thesenreihen liegen vor.[1]) In der Form parodieren sie Luthers Streitsätze, aber die geistvolle Rätselform derselben vermögen sie nicht nachzuprägen und ihr Latein ist das der epistolae obscurorum. In jeder Beziehung ein umgekehrter Luther, findet Wimpina in der Predigt „Thuet Busse und bekehret euch" das kirchliche Bussakrament inbegriffen, da Christus jedenfalls die Wahrheit predigte und also durch seine Predigt die Menschen an die Sakramente der Kirche binden wollte, die die wahre Kirchenlehre vorschreibt. Darum hilft eine Busse ohne Beichte und Satisfaktion nichts. Die Strafe, die der Priester nach seinem Gutdünken oder nach kirchlicher Satzung auferlegt, ist hier oder im Fegfeuer abzubüssen. Der Forderung Luthers, dass die Busse währen müsse bis zu unserem Eintritt ins Himmelreich, setzt Tezel die Versicherung entgegen, wie dieselbe Sünde nicht zweimal gebeichtet zu werden brauche, so brauche sie auch nicht zweimal gebüsst zu werden, aber er findet dann doch für gut, hinzuzufügen, dass wir trotzdem verpflichtet sind, unser Leben lang über sie Leid zu tragen und auch die vergebene Sünde zu hassen. Gleichfalls ein Rückzug ist es, wenn Wimpina nunmehr zwischen heilenden Strafen und genugthuenden unterscheidet. Die ersteren will der Ablass nicht erlassen. (Errat tamen, qui ob id tolli putet poenam, quae est medicativa et praeservativa, cum contra hanc iubileus non ordinetur.) Damit wird also doch eine Kategorie von Strafen vom Ablass ausgenommen, wovon in Tezels Predigten nie die Rede gewesen war. Dass die Schlüsselgewalt nur in der Vollmacht bestehe, zu verkünden, dass Gott dem Bussfertigen seine Sünden vergebe, läugnet Wimpina. „Die jüdischen Priester haben weder Schlüssel noch Zeichen, darum können sie

1) Luth. op. lat. 296 f. und 306 f.

auch keine Schuld vergeben, aber der Christen Sacramente machen die Gnade, die sie bedeuten.“ Wenn aber Luther behauptet, dass damit der Priester in Gottes Amt greife, so unterscheidet Tezel claves autoritatis, die Gott, claves excellentiae, die Christus und claves ministeriales, die der Priester habe. Aber auch dem katholisch gemeinten Satze Luthers, dass Gott niemanden Sünden vergebe ohne den Priester, und dass die Kirche in extremis immer absolviere, widersprechen die Frankfurter Gegenthesen. Dazu eben ist der Ablass da, damit man die ins Jenseits nachfolgende Strafe in eine zeitliche verwandle. Darum handeln die thöricht (stulte faciunt), die die Leute abhalten, Ablass zu kaufen. Wenn Luther von schlafenden Bischöfen geredet, so erwidert Wimpina: „Nicht von schlafenden Bischöfen sondern von den Kirchengesetzen wird den Priestern vorgeschrieben, dass sie bescheiden und gottesfürchtig seien, damit ihr Beichtkind lieber mit einer geringeren Strafe ins Fegfeuer gesandt werde als mit der verschmähten in die Hölle.“ Meint Luther, die Kirchenstrafen erlöschen mit dem Tode, so weist Tezel darauf hin, dass die Kirche Ketzer, Schismatiker und Lästerer auch nach dem Tode noch exkommuniziere, verfluche und ausgrabe. Von solchen kann also nicht gesagt werden, dass sie mit dem Tode für alles genug gethan haben. Das Fegfeuer eine halbe Verzweiflung, prope desperatio, zu nennen, ist ein Irrtum, da gerade die Hoffnung auf Erlösung Fegfeuer und Hölle unterscheide. Dass des Papstes Schlüsselgewalt sich nicht auf das Fegfeuer bezieht, beweist nicht, dass auch sein Ablass nichts über das Fegfeuer vermöge. War Luther besonders warm geworden, wo er auf die Ausbeutung der Armen und Einfältigen durch die Ablassprediger zu reden kam, so verhält sich Wimpina diesem Missbrauch gegenüber um so kühler. Wer Arme unterstützt, der erwirbt sich Verdienst, sagt Koch, wer aber Ablass kauft, befreit sich rascher von der Strafe. Geistliche Almosen, d. h. Ablassbriefe, sind besser als leibliche, und jeder denkt am besten zuerst an seine eigene Seele, darum ist es besser, sich Ablass zu kaufen, als Arme zu unterstützen, es wäre denn im Falle der äussersten Not. Auch Luthers Anschauung, dass die Verdienste der Heiligen, der Schatz der Kirche, von sich wirken ohne Applikation durch den Papst, ist ein Irrtum. Selbst den Satz, den Tezel nie gepredigt haben will, dass im Ablass sogar die Vergewaltigung der Madonna vergeben werden könne, verteidigt Wimpina völlig schulgerecht. Der Sohn ist grösser als seine Mutter. Christus lehrt, dass Sünden gegen den Sohn vergeben werden können. Also können auch Sünden gegen seine Mutter vergeben werden. Wer das läugnet, ist selbst, was Luther von jener

Ausserung sagte, „toll, thöricht, irrig und rasend.“ In einem Nachtrag geht Tezel dann noch auf die spitzen Laienargumente gegen den Ablass ein, von denen Luther bekannt hatte, er wisse sie nicht zu widerlegen.[1]) Dass der Papst die Peterskirche nicht aus seinen eigenen Reichtümern baut, ist ein Beweis nicht seines Geizes, sondern seiner Güte, weil er den Leuten Gelegenheit geben will, Ablass zu kaufen, sich ihrer Sünden zu entledigen und die ewige Seligkeit zu erwerben. So gut jene Laien fragten, warum der Papst, wenn er Gewalt über das Fegfeuer habe, dasselbe nicht mit einem Gnadenakte ausleere, ebenso thöricht könnten sie fragen, warum Gott seinen Sohn wegen eines Apfelbisses habe hängen lassen, da nach bürgerlichem Rechte wegen eines Wertes von weniger als fünf Solidi die Todesstrafe nicht verhängt werden darf. So Recht hatte Luther, den Scholastikern vorzuwerfen, sie redeten von den heiligsten Dingen wie der Schuster vom Leder. Besieht man sich die hochfahrenden Thesen freilich näher, so treten sie in der Hauptsache einen Rückzug an. Das hatte Luther doch unwiderleglich bewiesen, dass wenn Gott Strafen mit der Sünde verbunden habe, um den Sünder von der Sünde zu lösen, ihn zu bessern und zu läutern, der Papst diese Strafen nicht erlassen könne. Dem widersprach auch Wimpina nicht mehr.

Auch die zweite Disputation, durch die Licentiat Tezel sich zum Doctor disputieren sollte, ist eine Parodie der Luther'schen Thesen, deren docendi sunt Christiani, „man soll die Christen lehren“, sie nachäfft. Die Absicht derselben ist, den Augustiner als Gegner der Papstgewalt darzustellen, weshalb Tezel sofort erklärt, dass die Autorität des Papstes höher sei als die von Kirche und Konzil. Darum hat auch der Papst Glaubensfragen allein zu entscheiden. Quae fidei sunt solus habet determinare ... scripturae sensus ipse autoritative, et nullus alius, pro suo sensu interpretatur. Mit Luthers epigrammatischem Latein kann der Sohn des Odenwalds, wie man sieht, nicht konkurrieren, und die Schule zu Wimpfen hatte keine Ursache, auf diesen Schüler stolz zu sein, auch wenn Tezel die hohe Kunst seines Gönners bewundert haben wird. Die Gewalt des Papstes über Konzil und Kirche in fünfzig Thesen zu verteidigen, lag zudem kein Grund vor, da Luther dieselbe gar nicht angegriffen hatte. Es handelte sich eben nur darum, Wittenberg und seinen grossen Lehrer in Rom zu verdächtigen, und so schreckt Wimpina auch davor nicht zurück, den besonders von ihm gehassten sächsischen Kurfürsten in die Verhandlungeu hereinzuzerren und ihm Bann und Acht

1) Walch 18, 278 f.

in Aussicht zu stellen, falls er fortfahre, Luther dem Arme Tezels, des legitimen Richters und magistrti haereticae pravitatis, zu entziehen. Nachdem Luther in hundert Wendungen angeblichen Widerspruchs gegen Papst, Tradition und Brauch der Kirche, der Ketzerei, der Ermutigung der Ketzer und der Verführung der Schwachen geziehen ist, schliessen die Streitsätze mit dem blutdürstigen Hinweis auf die verbotenen Zirkel, die Moses 2 Mos. 19, 12 um den Sinai zog: „Ein jegliches Tier, das den Berg anrührt, soll gesteinigt werden." Das Tier ist natürlich Luther und der Berg der Felsen Petri.

Dieser akademische Akt also war die Form, die der Dominikanerorden gefunden hatte, seinem angegriffenen Gliede beizuspringen. So erlebte die Zollernuniversität ein grosses Mönchsfest. Ueber dreihundert Dominikaner, wie die Konvente sie hegten, alt und jung, dick und hager, fanden sich in Frankfurt ein, um der Promotion ihres Ordensgenossen beizuwohnen und einen jener Doktorschmäuse abzuhalten, die wir aus den Briefen der Dunkelmänner genauer als nötig kennen. Hätte es sich um die Promotion eines jungen Lehrers gehandelt, so wäre es nur selbstverständlich, wenn seine Freunde sich zu seinem Ehrentage eingestellt hätten. Hier lag der Fall doch anders. Der von dem Augustiner angegriffene Leipziger Prior ging an sich die Frankfurter Universität gar nichts an und nur als eine Demonstration gegen das von den Augustinern geleitete Wittenberg und seinen berühmtesten Lehrer war es zu verstehen, wenn 300 Dominikaner Tezel bei seinem Ehrentage das Geleite gaben. Fort mit den Feinden des heiligen Thomas, fort mit den Augustinern vom Katheder, das war die Losung des Tags. Eine Mönchsfehde von verhängnissvoller Bedeutung war entbrannt, die den Dominikanern wieder zu einem grossen Ketzertreiben Gelegenheit geben konnte, wie sie es jüngst gegen Reuchlin veranstaltet hatten. Anders haben auch die damaligen Zuschauer die Sache nicht aufgefasst. Hutten beschreibt im April die Fehde als den neusten Skandal der Dunkelmänner. „Die Heerführer sind rasch und hitzig, voll Mut und Eifer; bald rufen und schreien sie, bald jammern sie und klagen das Schicksal an." „So hoffe ich, werden sie sich gegenseitig zugrunde richten. Ich selbst habe neulich einem Ordensbruder, der mir davon sagte, geantwortet: „Fresset einander, damit ihr von einander gefressen werdet." Vor allem war das aber die Auffassung der Dominikaner selbst, dass es sich um eine Ordenssache handle. Sie hatten den päpstlichen Auftrag erhalten den Ablass zu vertreiben und konnten sich die Angriffe, die von den Augustinern in Wittenberg ausgingen, nur aus

dem Verdruss erklären, den es den Augustinern mache, dass nicht sie zu diesem Geschäfte bestimmt worden seien. Noch im Jahre 1519, als man Luthers Motive doch längst kennen konnte, wirft Emser diesem geradezu vor, hätte der Papst die Augustiner mit der Ablasskommission beehrt, so würde Luther alles recht und schön finden. Mönchseifersucht sei das ganze Gerede. Und wie klug dünkt sich der grosse Mann, Luthers eigentliche Motive damit aufgedeckt, ihm tief ins Herz geschaut zu haben! Der akademische Akt in Frankfurt selbst freilich fiel nicht sehr glänzend aus. Ein junger Franziskaner Knipstrow, später Reformator Pommerns, liess es sich nicht nehmen, den Dominikanern ihr Fest zu verderben und brachte in der Disputatio pro licentiatu dem Kandidaten Tezel, der im Grunde ja nur ein Strohmann war, eine empfindliche Niederlage bei, da Tezel die Thesen gar nicht verfasst hatte und auf ernstlichen Widerspruch nicht gefasst war. Der junge Barfüsser büsste diese Keckheit mit seiner Versetzung nach Pommern in einen andern Konvent. Aber so skurril eine solche Mönchsversammlung auch sich darstellen mochte, für den Angegriffenen war sie eine ernste Sache, wenn man bedenkt, dass hier mehr als dreihundert Dominikaner aus den verschiedensten Konventen sich mit Eifer gegen den Feind ihres Ordensbruders und ihrer Kutte durchdrangen und in ihre Klöster zurückkehrten, um alle Gegenden mit Weherufen über den neuen Husiten in Wittenberg zu erfüllen. Aber Luther schwieg auch jetzt, wie er geheissen war. In seinen Briefen bedauert er den Lärm, an dem er unschuldig sei, und beklagt vor allem, dass man nach Wimpinas Vorgang nun überall den Kurfürsten in die Sache hereinziehe.[1]) Seine Stellung zu Friedrich dem Weisen wurde indessen dadurch nicht geschädigt. Nach wie vor ist er der Vertrauensmann des hohen Herrn für die Weiterentwickelung der Hochschule, wobei Spalatin den Verkehr vermittelt. Der ist in dieser Zeit überhaupt sein bester Halt. „Jmo quid tibi non debeo! Was hätte ich dir nicht zu danken", schreibt Luther selbst.[2]) Erläuterungen zu den theologischen Streitfragen, die sich Spalatin erbittet, werden wohl auch in der einen oder anderen Weise zu des Kurfürsten Kenntnis gekommen sein, der sich keine Schrift des Doktor Martinus entgehen lässt, wie wir aus seinen Briefen an seinen Bruder Johann wissen.[3]) Auch waren sie im Punkt der Heiligenverehrung, der sie später zeitweilig entzweite, noch nicht allzuweit auseinander. Wenigstens protestiert

1) Briefe, Ausg. von Enders 1, 156. 160.
2) Enders 1, 127.
3) Die Stellen in meiner Schrift: Aleander und Luther, S. 31.

Luther noch am 31. Dezember 1517 gegen die Nachrede, er betrachte das Anrufen der Heiligen als Aberglauben. Das sei die Meinung der Pikarden in Böhmen, die er nie geteilt habe.[1]) Wenn die Leute freilich den h. Laurentius gegen das Feuer, S. Sebastian, Martinus und Rochus gegen die Pest, S. Anna um Reichtum, S. Valentin gegen die fallende Sucht, Hiob gegen den Aussatz anrufen und die h. Scholastica, Barbara, Katharina, Apollonia jede für etwas anderes gut sind, (letztere gegen das Zahnweh), so finde er freilich, die Leute thäten besser, den h. Paulus um rechte Erkenntnis Gottes zu bitten, aber immer wendeten sie sich besser an Gott durch die Heiligen als an den Teufel durch Zauberer und Hexerei, wie sie oft thun. Für sich arbeitete Luther ruhig an den Resolutionen zu seiner Disputation, deren Inhalt wir bereits zur Erläuterung der Thesen beigezogen haben. Wann er sie freilich werde veröffentlichen dürfen, war ganz ungewiss, da der Bischof von Brandenburg fest darauf bestand, der Streit dürfe nicht fortgesetzt werden.[2]) Es dauerte denn auch volle acht Monate, bis den Thesen die Resolutionen nachfolgen konnten. Des Bischofs Mahnungen, Luther solle schweigen, wurden namentlich von den Erfurter Augustinern unterstützt, die sich schon früher[3]) eine Art von vorangehender Censur der Schriften ihres Ordensbruders anmassen wollten, was Luther freilich sehr entschieden abgelehnt hatte. Dennoch gab er dem Drucke soweit nach, dass er bis zum März sich jeder öffentlichen Verteidigung gegen alle Angriffe enthielt.

Von einem Hamburger Theologen[4]) wird berichtet, als er die Thesen gelesen hatte, habe er gesagt: „du sagst die Wahrheit guter Bruder, aber du wirst nichts ausrichten; gehe in deine Zelle und sprich: Gott erbarme dich meiner!“ Es schien einen Augenblick, als ob Bruder Martin diesen Rat befolgen wolle. Er liess die Dominikaner schmähen und drohen und schwieg. Zum Glück gibt es nun aber nicht bloss Bischöfe und Mönchsobere in der Welt, sondern auch eine sorglose, thatenfrohe Jugend. So waren es dieses Mal die Wittenberger Studenten, die die Frage vorwärts trieben. Der 18. März 1518 war ein lustiges Vorspiel der fröhlichen kommenden Tage, in denen überall die Volksmassen selbst gegen die Dunkelmänner in Aktion traten. Als bereits vier Monate seit dem Anschlag der Thesen Luthers verstrichen waren,

1) Enders 1, 135.
2) Brief an Scheurl vom 5. März.
3) Enders 1, 126.
4) Albert Krantz, † 7. Dezember 1517.

schickte ein Buchhändler aus Halle einen Ballen von 800 Exemplaren der Tezel'schen Gegenthesen nach Wittenberg,[1]) der Mitte März dort eintraf. Nachdem die Studenten von dem Inhalt Kenntnis genommen hatten, nahmen sie dem Verkäufer den ganzen Ballen weg und luden unter Nachäffung der üblichen Gerichtsformen die Kommilitonen ein, am 18. März, um zwei Uhr, auf dem Marktplatze der Verbrennung der Tezel'schen Thesen beizuwohnen. Luther erfuhr die Sache erst nach vollbrachter That und fand seine Lage dadurch bedeutend verschlimmert. (Periculum meum eo ipso fit periculosius). Er verhehlte sich nicht, dass man, wie sogar seine Erfurter Klosterbrüder thaten, ihm das Ganze in die Schuhe schieben werde. Sofort nahm er darum die Gelegenheit wahr, in der Fastenpredigt am Freitag nach Lätare (am 19. März) seine Missbilligung des Vorgangs auszusprechen.[2]) So entstand seine erste Gegenschrift. Wenigstens Mykonius[3]) erzählt, der Sermon von Ablass und Gnade, wie nachher die Schrift: „Freiheit des Sermons," seien Predigten gewesen, die Luther in der kleinen Klosterkirche gehalten habe. Der Predigtcharakter des Sermons ist in der That unverkennbar, aber als Publikum ist in dem im Druck erschienenen Sermon die gesamte Gemeinde gedacht, nicht die Genossen des Klosters. Mit dieser frühstens Ende März veröffentlichten Bearbeitung seiner Predigt trat nun Luther zum ersten Mal aus der ihm auferlegten Reserve heraus,[4]) aber seines dem Bischof gegebenen Wortes ist der Verfasser sich auch hier bewusst. Die Schrift will den Streit nicht fortsetzen, sondern abschliessen.[5]) Der Redner wiederholt kurz und bündig, dass nach aller Meinung der Ablass ein Nachlass der kirchlichen Satisfaktionen sei, ob er aber auch die Pein hinnehme, die die göttliche Gerechtigkeit für die Sünde fordere, sei eine grosse und noch unbeschlossene Opinion. Die Schrift fordere von dem Sünder nichts Anderes, als seine herzliche Reue oder Bekehrung, mit dem Vorsatz forthin das Kreuz Christi zu tragen. Gottes Strafen aber stehen in niemandes Gewalt, denn allein Gottes. Der aber will sie nicht nachlassen, sondern verhängt sie zu des Sünders Besserung. Die neuen Prediger (d. h. Tezel und Wimpina) unterschieden zwar heilende und genugthuende Strafe, aber alle Pein, ja

1) Enders, Luthers Briefwechsel 1, 170. Brief an Lang von Benedicti 1518 (21. März).

2) Krit. Ges.-Ausgabe 1, 277.

3) S. 25 f.

4) Im Briefe an Lang am 26. März redet er noch nicht von der Schrift. Vergl. Brieger, Zeitschr. für K.-G. 11, 122.

5) E. A. 27, 4 ff.

alles, was uns Gott auferlege, sei besserlich und zuträglich. Auch dass Ablass nötig sei, weil der Mensch oft nicht alle Satisfaktionen leisten könne, sei unbewiesen, denn Gott und die heilige Kirche lege niemanden mehr auf als ihm zu tragen möglich sei. Ablass wird zugelassen um der unvollkommenen und faulen Christen willen, besser aber bleibt es, die Werke zu thun und die Pein zu leiden. Will einer aber den Bau von S. Peter unterstützen, so braucht er dazu nicht Ablass zu kaufen, denn „es ist gefährlich, wenn er sulch Gabe um des Ablasses willen und nicht um Gottes willen gibt." Ganz wie in den Resolutionen, die er noch immer nicht hat veröffentlichen dürfen, sagt er darum, zunächst solle der Christ für die Armen Sorge tragen, dann für die Bedürfnisse seiner eigenen Stadt und Kirche und wenn auch das nicht mehr not thut, dann möge er an den Bau von S. Peter denken. Ob aber die Seelen durch den Ablass aus dem Fegfeuer gezogen werden, weiss er nicht, auch hat es die Kirche nicht beschlossen, wenn gleich die neuen Doctores es sagen. Darum ist sicherer für die armen Seelen zu bitten und zu wirken, als für sie Ablass zu kaufen. „Ob etliche nun," so schliesst er seinen Sermon, „mich nu wohl einen Ketzer schelten, denen solche Wahrheit schädlich ist im Kasten, so acht ich doch sulch Geplärre nit gross; sintemal das nit thun dann etliche finster Gehirne, die die Biblien nie gerochen, die christlichen Lehrer nie gelesen, ihr eigen Lehrer nie verstanden. Denn hätten sie die verstanden, so wüssten sie, dass sie niemanden sollten lästern unerhört und unüberwunden. Das ist seine Schlusserklärung in dieser Sache, die die Gegner nicht wollen zur Ruhe kommen lassen. „Doch Gott gebe ihnen und uns rechten Sinn. Amen." Den Streit damit fortzuspinnen, fällt ihm um so weniger ein, als er trotz aller Warnungen vor einem Handstreich der Dominikaner sich bereits reisefertig macht, um den nach Heidelberg ausgeschriebenen Konvent der Augustiner zu besuchen. Aber selbst dieses abschliessende und versöhnliche Wort verdachte ihm der Bischof von Brandenburg. Die Form, in der er Einsprache erhob, war freilich auch dieses Mal eine ausserordentlich verbindliche. Schulz schickte keinen Geringeren als den Abt von Lenin, der Luther bat, propter scandalum jede Veröffentlichung, auch die der Resolutionen, zu unterlassen und die des Sermons wieder rückgängig zu machen. Luther war völlig verwirrt über das Erscheinen eines hohen Kirchenfürsten in seiner armen Zelle und erwiderte, er wolle lieber gehorchen als Wunder thun. So verzichtete er auch jetzt auf jede Abwehr der perfiden Angriffe. Scultetus also trug die Schuld, wenn ein Gegner wie Prierias

Luthern verhöhnen konnte, Thesen habe er veröffentlicht, die Beweise aber sei er schuldig geblieben.[1]) Erst um Ostern entband ihn der Bischof seines Versprechens,[2]) so dass wenigstens der Sermon noch vor Luthers Abreise nach Heidelberg in die Oeffentlichkeit gelangte, immerhin auch erst drei Monate nach Tezels Angriff. Es war das nicht das letzte Mal, dass Luther sich von den „freundlichen" Bischöfen täuschen liess. Noch lang hielt Scultetus ihn mit gütigem Zureden hin, als aber zu Worms der päpstliche Legat eben diesen Scultetus für die Wittenberger Zustände verantwortlich machte, erbot sich derselbe sofort die Bannbulle gegen Luther persönlich in Wittenberg zu verkünden und die Strafmandate zu vollziehn.[3]) So hat Luther mit dem ersten „milden" Prälaten die Erfahrung gemacht, die sich dann mit Miltitz, Greiffenklau und allen andern Friedensbischöfen wiederholte: sie lähmten durch gütiges Zureden seine Aktion, stumpften seine Waffen ab und schliesslich waren sie Knechte des Papstes wie alle andern.

In Rom führte die Aktenvorlage des Erzbischofs von Mainz und Magdeburg, die noch im Dezember dort eingetroffen sein wird, dahin, dass der päpstliche Fiskal Marius de Perusiis gegen Luther eine Anklage auf Ketzerei erhob. In der Kommission für den Prozess befand sich der Magister sacri palatii, ein Amt, das herkömmlich ein Dominikaner bekleidete. Da es aber den Papst durchaus nicht nach einem Streite über den Ablass gelüstete, der den Ertrag des ausgeschriebenen nur schädigen konnte, suchte Leo X. noch am 3. Februar 1518 die Luther'sche Angelegenheit in der Stille abzuthun, indem er dem neu ernannten General der Augustinereremiten, Gabriel Venetus, den Auftrag gab, den Menschen zu besänftigen und die Flamme zu ersticken, so lang es noch Zeit sei.[4]) Aber bereits hatte jener magister sacri palatii, Prierias, Stroh zum Feuer getragen und damit die gute Absicht Leo's gekreuzt, indem er sofort nach Empfang von Luthers Thesen sich an deren Widerlegung machte. So waren es wieder die Dominikaner, die den Frieden hinderten. Luthers Freund Mecum (Myconius) stellt darum die Fortsetzung des Streits ganz unter den richtigen Gesichtspunkt, wenn er seine weitere Erzählung mit den Worten einleitet: „Unter allen Mönchen auf Erden waren die Prediger Mönche die hoffärtigsten, und waren die Ketzermeister. Die meinten, die ganz Christenheit stünd

1) Enders 1, 164.
2) Enders 1, 180.
3) Bericht Aleanders vom 11. Mai 1521.
4) Bembi epp. 16. ep. 8. Kolde, Zeitschr. für K.-G. 2, 472.

auf ihnen, wie die Welt auf Concelebrants, des grossen Fischschwantz, als die Bauern sagen.“ Zunächst freilich beunruhigte die Schrift des päpstlichen Hausprälaten Luther nicht, da sie erst im Sommer in Luthers Hände kam. Unmittelbar vor seiner Abreise nach Heidelberg erfuhr Luther dagegen zu seinem Befremden, dass ein anonymer Angriff, der den Titel obelisci trug, von Eck in Ingolstadt herrühre, der ihn im April 1517 um seine Freundschaft gebeten [1]) und ihn noch bis in die jüngste Zeit mit verehrungsvollen Briefen und litterarischen Zusendungen behelligt hatte, wie ihm dann auch Luther ebenso vertraulich zu antworten pflegte. [2]) (Scripsi familiariter Eckio nostro). „Ohne Mahnung, ohne ein Wort des Abschieds,“ ruft Luther [3]), „bricht er eine eben geschlossene angenehmste Freundschaft und nennt mich in seiner Obelisken einen giftigen Böhmen, einen Ketzer, einen Aufrührer, einen Verächter des Papstes!“ Dieses Beispiel gelehrter Niedertracht, mit dem Eck sich in den Luther'schen Streit einführte, war freilich nicht das einzige in Ecks Laufbahn. Sein eigentlicher Name war Johann Maier aus Eck, doch nannte er sich nach seinem Heimatsorte Eck, vielleicht weil vornehme Herren, wie der baierische Kanzler Leonhard von Eck und der Kurtrierer Fiskal Johann von der Ecken, diesen Namen führten. Auf einer stillen Pfarre durch einen Oheim zum Wunderkinde erzogen, bezog er in seinem dreizehnten Lebensjahre die Universität Heidelberg, promovierte im fünfzehnten zu Tübingen und habilitierte sich dann zu Freiburg, wo er durch die Massenhaftigkeit seiner Leistungen schon damals imponierte, indem er oft an einem Tage sechs Vorlesungen hielt. Die grossen Humanisten Brant, Geiler, Peutinger, Reuchlin, Wimpheling, Zasius sind in dieser Zeit die Gönner, die er mit verehrungsvollen Briefen überschüttet. Dass er aber daneben auch sehr nützliche Beziehungen zu den Dunkelmännern unterhalten hatte, kam an den Tag, als er in seinem vierundzwanzigsten Jahre als Professor nach dem noch immer im Bann der Scholastik liegenden Ingolstadt berufen wurde, wo er bald zum Rektor und Prokanzler aufstieg. Das hinderte ihn nicht, mit Humanisten wie Scheurl in Nürnberg gute Freundschaft zu halten und Luthern, dessen Kämpfe gegen Aristoteles und die Scholastik er doch bereits kennen musste, noch 1517 seine Freundschaft anzutragen. Luther aber hatte sich vorzuwerfen, dass seine Arglosigkeit die Freundschaftsversicherungen dieses Strebers, der

1) Enders 1, 92.
2) Enders 1, S. 97.
3) Enders 1, 173.

bald rechts, bald links seine Angel auswarf, für ächt genommen hatte. Eck seinerseits hatte auch gar nicht vorgehabt, mit Luther öffentlich zu brechen; seine Obelisken waren nur eine kleine, stille Denunciation gewesen, durch die er sich bei dem Bischofe von Eichstädt, Gabriel von Eyb, hatte empfehlen wollen. Wir glauben es Eck aufs Wort, was er am 28. Mai an Karlstadt schreibt, es sei ihm sehr leid gewesen, dass dieses unüberlegte und leicht hingeworfene Gutachten ganz gegen seinen Willen in die Öffentlichkeit gebracht worden sei. Karlstadt möge also ihren gemeinsamen Freund Luther besänftigen. Schöner wird seine Handlungsweise dadurch nicht, denn schon der Titel seines Gutachtens war eine Anklage. „Obelisken" nannte man die langen Kreuze, durch die in den Handschriften verdächtige Stellen angezeigt wurden. So wollte er die verdächtigen Stellen in Luthers Thesen anstreichen. Ihm war Christi Wort: „thuet Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen," schon darum Einsetzung des kirchlichen Bussakraments, weil das Himmelreich einfach die Kirche selbst ist. Er würde Luthers Thesen nur ungeschickt finden, hätten sie nicht einen giftigen Stachel. Wenn Luther behaupte, die Erhörung der kirchlichen Fürbitte stände allein in Gottes Gutdünken, so müsste man die Votivmessen, Totenmessen und den Messkanon abändern, der die Toten in seine Fürbitte und Wirkung einschliesst. Ansehnlichen Schaden fürchtet Eck von Luthers Behauptung, die Verdienste der Heiligen wirkten von sich, ohne Ablassbriefe, denn dann wären alle Bruderschaften und Gesellschaften zur Verehrung der Heiligen zwecklos. Das heisse nichts Anderes, als böhmisches Gift ausschütten. Ja Eck kann von den meisten rohen und thörichten Thesen Luthers überhaupt nichts sagen, als: „sie schmecken nach dem Böhmerland." Luther findet in dieser Treulosigkeit, mit der Eck ihn im Geheimen seinem Bischof als Husiten verdächtigte, eben die Bestätigung des Wortes der Schrift: „Alle Menschen sind Lügner. Wir sind Menschen und bleiben Menschen." [1]) Indessen war jetzt nicht mehr Zeit dazu, auf die anonymen Angriffe des Klopffechters zu antworten. Da das Triennium seiner Amtszeit ablief, berief Staupitz die Obern der Kongregation auf den Sonntag Jubilate zu einem Ordenskapitel nach Heidelberg.[2]) Als bisheriger Distriktsvikar wurde auch Luther geladen und beschloss, „dem Gehorsam genugzuthun." Die Freunde warnten ihn vor diesem Wagnis. Tezel hatte seine Thesen unter dem Titel eines magister

1) Op. lat. 1, 411.

2) Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation, S. 313.

haereticae pravitatis verbreitet. Eck hatte ihn als Ketzer, Böhmen und Husiten verdächtigt. Er selbst klagt Lang,[1]) wie es von allen Kanzeln fulminiere und man den Leuten bereits ankündige, binnen 14 Tagen, längstens in Monatsfrist, werde er verbrannt sein. Unter diesen Umständen rate man ihm allgemein ab, nach Heidelberg zu reisen, denn wenn er auch gegen offene Gewalt geschützt sei, so sei er doch vor geheimen Nachstellungen nicht sicher. Er aber werde gehen, wie ihm befohlen sei und zwar zu Fuss gehen. Seinem Freunde, dem Prediger Egranus in Zwickau, der dort in ähnlicher Weise als Ketzer angefallen worden war, schreibt er: „wünsche mir Glück, wie ich Dir!“[2]) Doch weiss er, dass er in viel üblerem Rufe steht wie jener[3]) und er rät ihm ab, sich auf ihn zu berufen, man würde sonst das Sprüchwort von den zwei Mauleseln, die einander jucken, auf sie anwenden. An Staupitz meldet er, da man bereits von ihm aussprenge, dass er den Rosenkranz und alle vorgeschriebenen Gebete verachte, so glaube er wohl, dass man seinen Namen überall stinkend gemacht habe. Er aber lehre nichts anderes als Tauler und die deutsche Theologie, die Staupitz selbst jüngst herausgegeben hatte.[4]) Auch die Ungunst, die im Erfurter Kloster, das er passieren muss, sein Auftreten gegen die Scholastik ihm zuwege gebracht hat, kennt er wohl, aber daran trage er leicht. Mögen sie nach ihrer Gewohnheit aus einem Funken einen Brand, aus einer Mücke einen Elephanten machen, vor solchen Gespenstern fürchte er sich nicht. „Es sind Worte und werden Worte bleiben.“

4.

Die Reise nach Heidelberg unterbrach zunächst den litterarischen Streit, den Luthers Sermon von Ablass und Gnade nach langem Zögern aufgenommen hatte, aber ohne die Berührung, die er auf dieser Wanderung mit den Brüdern draussen gehabt hatte, würde Luther den Thesenstreit nicht mit solcher Freudigkeit aufgenommen haben. Der grosse Aufschwung, den unmittelbar nach Luthers Heimkehr seine polemische Thätigkeit nimmt, der gänzlich neue Ton, den er in seinen nunmehr rasch aufeinander folgenden Streitschriften anschlägt, beweisen deutlich, dass die Reise nach Heidelberg eine gründliche Umwandlung seiner Stimmung hervorgebracht hat und in gewissem Sinne epochemachend für ihn

1) D. W. 1, 98.
2) D. W. 1, 100.
3) D. W. 1, 103.
4) D. W. 1, 102.

gewesen ist. Die Reise hatte befreiend gewirkt, weil sie den Mönch dem engen Banne des kleinen Gelehrtendorfes entrückte. Der Mönch hatte Menschen und Höfe gesehen und im Umgang mit den auswärtigen Ordensgenossen erfahren, dass auch sie in ihm den Bruder Eleutherius, den Befreier, verehrten. Draussen fragte niemand danach, wie sein Streit mit Tezel auf die Frequenz der Universität Wittenberg zurückwirke, oder was der Senat und der Bischof von Brandenburg zu seinen Thesen sagten, was dem sächsischen Hofe genehm oder minder genehm sei? Er hatte erfahren, dass er Leute wie Bischof Bibra, Magister Simler, ja im Hauptquartier der Gegner selbst Predigermönche wie Butzer zu seinen Gesinnungsgenossen rechnen dürfe. Sein Orden hatte im Kampf gegen den Ablass und die Scholastik sich offen zu ihm bekannt, indem er das Präsidium der Disputation zu Heidelberg bei dem Ordenskapitel ihm übertragen hatte, den Dominikanern zum Trotz. Aber auch sonst hatte er erfahren, wie satt man der Tyrannei der Dominikaner sei, die die Kirche in den verderblichen Reuchlinistenstreit gestürzt hatten und die damit nicht zufrieden, nun wieder neue Händel stifteten. Das war die Stimmung, in der Luther fröhlich und kampfesmutig seine enge Zelle wieder betrat. Die Reise im Frühling hatte ihm gut gethan und sein ganzes Geblüt verjüngt. In allem, was er in den nächsten Wochen schrieb, weht Heidelberger Luft.

Auch in Wittenberg selbst herrschte jetzt eine frischere Stimmung. Hatte es im Anfang damit recht schwächlich gestanden, so wurden die Bürger je länger je mehr stolz auf ihren tapferen Mönch. „Weil niemand der Katzen die Schellen anbinden wollte, denn die Ketzermeister des Predigerordens hatten alle Welt mit dem Feuer in Furcht gejagt und Tetzel selbst auch etliche Priester, so wider seine freche Prediger gemuckt hatten, eingetrieben: da ward der Luther ein Doktor, gerühmt, dass doch einmal Einer kommen wäre, der drein griffe.“ [1]) Natürlich wuchs damit auch der Zorn der Gegner. Luthers Gönner, Albrecht von Mannsfeld, mahnte den Distriktsvikar Lang, er solle den Mönch in seinem Kloster lassen, da er ausserhalb Wittenbergs nicht sicher sei, gehängt oder ertränkt zu werden. [2]) Er selbst sieht einem solchen Ausgang mit melancholischer Ergebung entgegen. „Mein Weib und Kind sind versorgt; Felder Haus und mein ganzes Anwesen verteilt, Ansehen und guter Name bereits zerpflückt: so bleibt nur noch das unschein-

1) E. A. 26, 53.

2) Enders 1, 211. Brief vom 10. Juli an Link.

bare und gebrochene Körperchen.“ Auch auf eine Exkommunikationsbulle, wie sie ja stets „gleich Fledermäusen“ umherschwirrten, war er gefasst und nicht allzulang nach seiner Rückkehr sprach er sich auf der Kanzel der Stadtkirche über die Bedeutung des Bannes aus, um die Wirkung eines solchen Blitzstrahls schon zum voraus abzuschwächen.[1]) So erinnert sein Verhältnis zu den Wittenbergern immer mehr an Hus und die Gemeinde der Prager Bethlehems-Kapelle. Immer mehr reifen Prager Zustände um ihn heran. „Es gibt einen Bann,“ sagte er seiner Gemeinde, „den der Papst verhängen kann, den äussern Ausschluss aus der Kirche. Es gibt aber auch einen Bann, den nur Gott verhängen kann, den geistigen Ausschluss aus der Gemeinschaft Christi. Dieser Bann tritt nur ein, wenn sich der Sünder selbst der geistlichen Güter begeben hat und dem Tode verfallen ist. Ist einer im innern Bann, geistig los von Christus, dann kann ihm der äussere Bann ein heilsames Zuchtmittel sein, ihn aufzurütteln aus seinem geistigen Tode und ihn der geistigen Gemeinschaft mit Christus wieder zuzuführen. Ist aber einer nicht geistig ausgestossen, dann schadet ihm die leibliche Ausschliessung nichts. Nein wir werden die geistige Gemeinschaft nur um so wärmer empfinden, wenn wir ungerecht von der äussern ausgeschlossen sind. Ein solcher Bann ist ein Verdienst vor Gott wie ein anderes unschuldiges Leiden. Seelig und gebenedeit ist, wer in ungerechtem Banne stirbt, weil er um der Gerechtigkeit willen in Ewigkeit gekrönt wird. Soll uns aber der äussere Bann inneres Heil wirken, so dürfen wir der Kirche nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern wir müssen ihr Unrecht dulden, wie Krankheit und böses Regiment, wie ja auch Christus seine ungerechten Richter geehrt hat. Gott, der die Herzen in seiner Hand hält, wird wissen, wozu es gut ist.“ Aber gerade die Eintracht, in der der neue Hus mit seiner Gemeinde stand, war der Grund, warum keine der deutschen Instanzen es wagte, mit Exkommunikation des Mönchs vorzugehen. Man überliess die Sache dem römischen Stuhl, dem Albrecht sie übergeben hatte, da auch er keine Lust hatte, den Hass der Bevölkerung und der Augustiner auf sich zu ziehen.

Auch in einer Disputation „über die Kraft des Banns“ wollte sich Luther zu der Frage aussprechen, die dann ein Seitenstück zu seinen Thesen „über die Kraft des Ablasses“ geworden wäre. Aber als die

1) Am 10. Juli schreibt Luther an Link: „Habui nuper sermonem ad vulgum de virtute excommunicationis.

Kunde davon nach Brandenburg kam, fertigte der Bischof sofort wieder einen Boten an Luther ab, der ihm das Versprechen abnahm, das zu lassen.[1]) Während so die Lage auch nach dem Urteile der Freunde bedenklicher wurde, hatte Luther neben seinen Geschäften, die er nur zur Hälfte bewältigen konnte, wie er am 4. Juni an Spalatin schreibt, mit Zusammenhaltung aller Kräfte die Resolutionen zu den Thesen vollendet. Diese Arbeit vor allem zeigt, welchen Fortschritt seiner Entwickelung die Heidelberger Reise für ihn bezeichnete. Das vor ihr Geschriebene steht auf einem völlig andern Standpunkte als der Schluss, der Ende August die Presse verliess. Dass er die disparaten Elemente nicht mehr ausglich, erklärt sich daraus, dass die ersten sechs Bogen während seiner Abreise gedruckt worden waren, während er nun in ganz anderer Stimmung den Schluss niederschrieb. Denn reimen lässt es sich doch nicht, wenn er in der vorangedruckten „Protestatio" erklärt, er wolle nichts sagen noch aufrecht erhalten, ausser was sich aus der heiligen Schrift, den von der Kirche angenommenen Vätern, den Kanones, den Konzilien und den Dekretalbriefen der Päpste erweisen lasse. Nur das, was aus diesen weder bestätigt noch widerlegt werden könne, sei ihm Gegenstand freier Disputation, so jedoch, dass die Entscheidung aller seiner Obern vorbehalten bleibe.[2]) Korrekter konnte kein Thomist noch Skotist sich aussprechen. Aber in eben demselben Buche lesen wir dann: „Mich rührt es nicht, was dem obersten Pontifex gefällt oder missfällt. Er ist ein Mensch wie die Andern."[3]) Oder er erklärt: „Die Kirche bedarf einer Reformation, und diese ist nicht das Geschäft eines einzelnen Menschen, des Papsts, noch mehrerer der Kardinäle, wie das letzte Konzil beides bestätigte, sondern des ganzen Erdreiches, ja Gottes selbst.[4]) Zwischen diesen beiden Standpunkten liegt ein weiter Weg. Luther hatte ihn zurückgelegt auf seiner Heidelberger Reise. Ausgleichen konnte er diesen Widerspruch nicht mehr, denn die sechs ersten Bogen waren während seiner Abwesenheit gedruckt worden; er versendet sie im Mai, während der Rest erst im August nachfolgte. Die Vormundschaft, in der Scultetus als Bischof und Staupitz als Generalvikar ihn bis dahin gehalten haben, löst er nicht etwa so, dass er vor Veröffentlichung des Buches, dasselbe zur Approbation den Oberen vorlegte, sondern er stellte der ersten Lieferung

1) Enders 1, 212.
2) Op. lat. II, 136.
3) Op. l. II, 220.
4) Op. l. II, 292.

der gedruckten Resolutionen Briefe voran, in denen er sich ganz wie in der Protestatio dem Schlussurteil seiner Oberen unterwirft.[1]) Alle sollen wissen, dass er in dem folgenden nichts kühnlich behaupte, sondern nur disputiere, bis die Kirche würde entschieden haben. So richten sich diese Dedikationen in gleicher Weise an die angeredeten Obern wie an die Oeffentlichkeit, Privatbriefe sind sie nicht. Eine feste kirchliche Entscheidung verlangt er, dann wird er sich unterwerfen. Bis dahin wird er disputieren, denn es ist unlogisch von den Gegnern, ihm die Disputation über die päpstliche Autorität und die kirchliche Gewalt zu verbieten, während sie selbst nicht anstehen, über den zu streiten, der der Kirche diese Gewalt gegeben hat. Dennoch setzt er selbst nichts fest, er prüft nur die Meinungen der Gegner nach Vernunft und Erfahrung. Indem er aber die Entscheidung aller Obern vorbehält, bittet er den Bischof, die Feder einzutauchen und auszustreichen, was ihm missfällt, oder auch das ganze Buch zu verbrennen. In vertraulicherem Tone erinnert er Staupitz an eines seiner Worte, das ihm selbst einst ein Wort vom Himmel her gewesen sei, die wahre Busse fange mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott an. Wie der scharfe Pfeil eines Gewaltigen habe ihn dieses Wort getroffen. Von da an sei ihm das Wort Busse in der Schrift süss geworden. Denn so werden die Gebote Gottes uns süss, wenn wir sie nicht bloss in der Schrift, sondern in den Wunden des süssesten Erlösers lesen. Nun habe er auch erkannt, dass die Busse, die die Schrift meine, keine Pönitenz sei, sondern Sinnesänderung, metanoia. Die also hätten die Busse falsch verstanden, die sie in der Beichte und den Satisfaktionen bestehen lassen. „Da als ihm das Herz von solchen Gedanken brannte, da habe er mit Pauken und Trompeten neue Ablässe ausrufen hören und da er ihrer Unsinnigkeit nicht habe steuern können, habe er doch bescheiden seine abweichende Meinung anmelden wollen und zeigen, wie zweifelhaft ihr Dogma sei. Die Gegner aber, da sie seine Aufstellungen nicht widerlegen konnten, gaben nun vor, durch seine Disputation habe er die Gewalt des Papstes angegriffen. Das sei der Grund, warum er, der stets ein Freund der stillen Zurückgezogenheit gewesen, nun leider in die Oeffentlichkeit treten müsse. So möge der Vikar die Schrift an den Papst befördern. Christus aber möge selbst zusehen, was ihm und was sein sei. Den Drohungen der Gegner könne er nur Reuchlins Wort entgegen setzen: der Arme hat nichts zu verlieren. Sein Leben können

1) Vergl. Brieger, Zeitschr. für K.-G. 17, 167 f.

sie um ein oder zwei Stunden kürzen, ihm genügt sein süsser Erlöser, dem er singen wird, so lange er lebt. Wer aber nicht mit ihm singen will, was kümmert's ihn, der möge für sich heulen. Nicht minder wohl überlegt ist das dritte Dedikationsschreiben an Leo X., zu dem wir noch einen andern Entwurf besitzen, der zeigt, dass diese Briefe schon längst beabsichtigt und vielleicht schon vor der Reise konzipiert waren.[1]) In starken Worten giebt er seinem Kummer Ausdruck, dass man ihn bei dem Papste in den Geruch eines Abtrünnigen gebracht habe. Zu seiner Rechtfertigung erzählt er die Geschichte des Tezel'schen Ärgernisses und seine vergeblichen Versuche, die Bischöfe zum Einschreiten zu bewegen. So sei er dazu gekommen, den Gegnern eine Disputation anzubieten, um sie eines Besseren zu belehren, das sei die ganze Brandstiftung, über die sie nun lärmten. Ihm selbst freilich erscheine es als ein Wunder, dass akademische Sätze, im engsten Kreise ausgegeben, eine solche Verbreitung gewonnen haben. Aber was solle er nun thun? Widerrufen könne er nicht. So sei er gezwungen, mit seiner geringen Bildung in diesem Leoninischen Zeitalter, das selbst einen Cicero in den Winkel scheuchen könnte, als Gans unter den Schwänen zu schnattern. Er gebe seine Erläuterungen zu den Thesen heraus, aber, um um so sicherer zu sein, unter dem Schutze des päpstlichen Namens, damit jedermann erkenne, wie lauter und einfältig er der Gewalt der Kirche und der Verehrung des Schlüsselamts habe dienen wollen; wäre es anders, so hätte ihn der erhabene sächsische Fürst an seiner Universität gar nicht geduldet, was freilich ein kleiner Wink ist, dass die Kurie doch nicht allein mit ihm, dem armen Mönche, wird zu rechnen haben. „Darum, heiligster Vater, hingeworfen zu den Füssen deiner Heiligkeit, biete ich mich dar mit allem, was ich bin und habe. Belebe, tödte, rufe, widerrufe, billige, missbillige, wie es Dir gefällt. Deine Stimme werde ich als die Stimme Christi erkennen. Denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle, der gepriesen sei von Ewigkeit zu Ewigkeit." Noch also hält er in den Dedikationsschreiben an die Häupter der Diöcese, des Ordens und der Gesamtkirche den Standpunkt des Mönchsgehorsams streng fest, und mit der bereits gedruckten ersten Lieferung seiner Resolutionen steht diese Widmung auch nicht im Widerspruch; aber als er nun nach der Heidelberger Reise in der Arbeit fortfuhr, stellte es sich heraus: er war ein Anderer geworden. An sich schon verschärften die Resolutionen, in denen er die schwache Begründung der Ablasslehre ins

1) Weimarer Ausg. IX, 173.

Auge fasst, die Angriffsstellung der Thesen. Der Wortlaut der Thesen hatte noch sehr bestimmt dem Priester eine Mittlerstellung angewiesen, die Resolutionen zeigen, wie Gott Sünde vergiebt auch ohne Priester und Werke der Satisfaktion, da der Gläubige mit seinem Heile nicht an das Wort eines einzigen Menschen gebunden sein könne. Unsere Reue ist schon der Anfang der Gnade, die priesterliche Absolution ist nur die Versicherung derselben. Den Zwang, in der Ohrenbeichte alle Sünden aufzuzählen, tadelt er. Die Lehre, dass die Sakramente an sich rechtfertigende Gnade spendeten, wenn man nur keinen Riegel vorschiebe, ist ihm Ketzerei. Überschüssige Verdienste der Heiligen läugnet er, da kein Fleisch Gott genug thut, geschweige zu viel. Auch vom Schatz der Kirche und dem Fegfeuer bleibt dann im Weiteren, wie sie an der Schrift gemessen werden, weniger übrig, als die Thesen erwarten liessen. Die eigentlichen direkten Angriffe auf das Ablassinstitut und auf Rom selbst, diesen Schlund, der die Schätze der Welt verschlingt, das Aufsagen des Gehorsams, wo des Papstes Wort nicht Schrift und Konzil für sich hat, die Klage über den Geruch der grossen Babel, der zum Himmel stinkt, der Ruf nach einer Reform, die nicht bloss von geistlichen Organen zu vollziehen ist, stehen alle in dem später geschriebenen Teile des Buchs, bis er gegen Ende sogar die Unterwerfung unter beliebige päpstliche Entscheidungen ablehnt, um nicht mitschuldig zu werden an dem Blute, das Julius II. vergossen und den blutigen Schatten Alexander VI. heraufbeschwört, um den Leser zu erinnern, wohin es führen müsste, wollte man sich jedem Papste blindlings unterwerfen. Auch die Ausfälle auf Tezel, „diesen Kuhhirten, der seine Worte daher grunzet," zeigen, wie seine Stimmung sich geändert hat, so dass der Schluss des Buchs, das Ende August endlich gedruckt ward, ganz anders lautet, als die einleitenden Briefe im Mai erwarten liessen. Er hatte eben, seit er es begann, aus der engen Mönchszelle einen Schritt hinausgethan in die Freiheit. Wie thätig aber die Gegner waren, ihm überall den Boden zu unterwühlen, erfuhr er kurz vor dem Abschluss des Buchs, als er Ende Juli 1518 mit dem Distriktsvikar Lang in Ordensgeschäften in Dresden war. Hieronymus Emser, dessen Zuhörer er in Erfurt gewesen, und der jetzt in den Diensten des Herzogs Georg stand, presste ihn und Lang, nebst dem Prior des Dresdener Augustinerkonvents zu einem Abendessen in seinem Hause, dem Luther sich viel lieber entzogen hätte. Er fand dort unter andern Gästen ein Leipziger Magisterlein, das ihn in einen Streit über seine Angriffe auf Aristoteles und Thomas verwickelte. Während Luther seine Meinungen freimütig verteidigte, stand aber hinter der Thüre ein

Predigermönch, den Luthers Angriffe auf seinen Ordensheiligen in solche Wuth versetzten, dass er, wie er nachher sagte, an sich halten musste, nicht hereinzustürzen, Luthern ins Gesicht zu speien und ihm zu sagen, was er sei. In Dresden sprengte dann die Gesellschaft aus, Luther sei so in die Enge getrieben worden, dass er kein Wort mehr habe antworten können, weder deutsch noch lateinisch. Eine Predigt, die er am 25. Juli im Schloss hielt, wurde gleichfalls verdreht und entstellt. Sogar bei Hof verunglimpfte man ihn, wie der Augustinerprior Luthern meldete, so dass herüber und hinüber grobe Briefe gewechselt wurden, obwohl Emser dann bei der Leipziger Disputation Luthern versicherte, er habe ihn durchaus nicht in einen Hinterhalt locken wollen. „Schlangengezüchte!" das war Luthers wohlberechtigtes Urteil über diese ganze Sippe.[1])

Mit ihr abzurechnen hatte Luther aber durch Tezels neuste Thaten die schönste Gelegenheit. Der Prior hatte die Verbrennung seiner Thesen zu Wittenberg natürlich sehr ungnädig vermerkt und da er Luthern für die Streiche seiner Studenten nicht verantwortlich machen konnte, hielt er sich an dessen Sermon von Ablass und Gnade. Am 4. Juni giebt Luther Spalatin Nachricht davon, dass eine neue Streitschrift Tezels eingelaufen sei.[2]) Die beiden Disputationen hatte Wimpina dem Prior angefertigt, jetzt verfasste Tezel selbst eine „Vorlegung eines vermessenen Sermons päpstlichen Ablass und Gnade belangend." Die Beziehung auf den Papst ist eingeschwärzt, da Luther nur vom Ablass überhaupt geredet hatte, aber er sollte nun einmal als Feind des Papstes dargestellt werden. Auch tritt Tezel jetzt ausdrücklich als Ketzermeister auf und erinnert, dass um derselben Ketzereien willen das Konzil von Konstanz Hus zum Feuertod verurteilt habe. Neues aber hat er nicht vorzutragen. Ohrenbeichte und Satisfaktion hat Gott schon im Paradiese eingesetzt, als er Adam ins Gebet nahm und ihm harte Arbeit an dem Acker voll Dorn und Disteln auferlegte. Dass er andererseits Maria Magdalena, die Ehebrecherin und den Gichtbrüchigen ohne alle Satisfaktion annahm, kommt daher, dass er die claves excellentiae hat, wo wir nur die claves ministrabiles besitzen. Dass Gott seine Gnade spende, ohne Strafen einzutreiben, stimme nicht mit Davids Schicksal und dem anderer zu Gnaden angenommenen Sünder. Wenn Luther vom Fegfeuer nichts zu sagen weiss, so wird er es vielleicht bald lernen, wenn er nicht etwa sofort

1) D. W. 1, 84.

2) D. W. 1, 123. Enders 1, 205. Unter gleichem Datum meldet Luther dasselbe an Lang D. W. 1, 124. Enders 1, 207.

zur Hölle fährt mit allen Andern, die die Christenheit so jämmerlich verführen. Dass der Ablass nicht nur die Kirchenstrafen hinnimmt, sondern auch die göttlichen Strafen, ist Kirchenlehre. Wenn Luther rät, lasse die faulen Christen Ablass kaufen und thue du lieber die Werke, so liegt am Tage, dass im Gegenteil gerade die Gottesfürchtigen und Frommen und nicht die Faulen Ablass kaufen. Indem man Ablass kauft, thut man selbst ein gutes Werk, denn der Ertrag des Ablasses dient dazu, das Kreuz gegen die Ungläubigen zu verteidigen, Brücken und Wege zu bessern u. s. w. Darum ist der Ablass auch nicht blos zugelassen, wie Luther sagt, sondern empfohlen. Auch ist er dem Almosen vorzuziehen, denn mit Almosen kann man wohl allmählig sich Verdienst erwerben, aber mit Ablass wird man auf einen Schlag seine Sündenschuld los. Im Übrigen verweist der Predigermönch auf seine Disputation über seine zweite Thesenreihe, die er also noch nachholen will und für die in Frankfurt schon der Tag angesetzt ist, ohne dass es jedoch dazu gekommen wäre.

Luther war nicht gesonnen, diesen neuen Angriff abzuwarten und eben so wenig wollte er Eck und Prierias ihren Bescheid schuldig bleiben. Indem er nun aber den Kampf gegen drei Fronten aufnahm, trat zum ersten Mal eine Seite von Luthers Begabung so recht an's Licht, die für den ganzen Verlauf der Bewegung von entscheidender Bedeutung werden sollte. Ich meine Luthers unendliche Ueberlegenheit in der Polemik, eine Ueberlegenheit, gegen die überhaupt kein Gegner aufkam, und die einen um so grösseren Eindruck machte, als der eine Mönch absolut allein der Hetze der Inquisitoren, Akademiker und Kurialisten standhielt. Las man seine polemischen Flugblätter, so erkannte man den Mann nicht wieder, der bis dahin nur aus mystischen und asketischen Traktaten bekannt war. Es war, als ob erst im Kampf sich Luther aller seiner Kräfte bewusst würde. Er selbst sagt, er habe keinen besseren Bundesgenossen als seinen Zorn. „Wenn ich wohl dichten, schreiben, beten, und predigen will, so muss ich zornig sein. Da erfrischt sich mein ganzes Geblüte, mein Verstand wird geschärft und alle unlustigen Gedanken und Anfechtungen weichen.“ Dieser Bundesgenoss klopfte jetzt bei ihm an, der dämonische Zug in seiner Natur, vor dem schon seinen Genossen im Kloster gegraut hatte, erwachte und riss ihn viel weiter fort als er zuerst gewollt hatte. Und gerade das war sein Heil. Hätte er klug erwogen, was erlaubt, was katholisch, was ungefährlich sei, er wäre sicher erdrückt worden. Er wäre unrettbar verloren gewesen ohne die erhöhte Stimmung, ohne die kühnen,

packenden Worte, ohne die Wucht des Angriffs all der Schriften, die er nun in die Welt hinaus warf. Nur kühnes Vorgehen konnte ihn jetzt noch retten. Er gewann auch die Ruhigen und Gemässigten durch seine tiefe Frömmigkeit, durch die gesunde Vernünftigkeit seiner Ansichten. Aber diese Ruhigen und Gemässigten hätten ihn ruhig verbrennen und einkerkern lassen, wie sie immer thun, und hätten dann in sehr gemässigten Worten den tragischen Ausgang dieses schönen Talents bedauert. Darum war es gut, dass er nicht ruhig und gemässigt auftrat. Erst sein Zorn, die geniale Wucht seines Angriffs machte ihn zum Führer eines gewaltigen Heeres, das sich täglich mehrte. Mit Jauchzen sah die rat- und führerlose Nation plötzlich den Mann vor sich, auf den sie seit Jahren gewartet hatte, so deutsch, so fromm und so tapfer, wie sie ihn brauchte, und in seinen aufbrausenden, überwältigenden Worte hörte Jeder das Wort, das ihm so lange schon auf dem Herzen gelegen hatte. „Der Wundermann Gottes," wie Mykonius sich ausdrückt, war gekommen, der mit Donnerworten sagte, was sie alle hatten sagen wollen. Die Geleitsbriefe für die Resolutionen an die kirchlichen Obern waren noch in dem herkömmlichen Stile mönchischer Unterwürfigkeit geschrieben. Ganz anders stimmte er den Ton, als Tezel und Hogstraten Miene machten, ihm einen Handel einzurühren wie jüngst dem ängstlichen Reuchlin. Sie bekamen Antworten, dass der Nation das Herz im Leibe lachte. Als inquisitor haereticae pravitatis hatte Tezel geschrieben; einen Scheiterhaufen hatte er bei der Kirche von Jüterbogk angezündet, auf Husens Kerker hatte er hingewiesen und die Flammen, die vor dem Konstanzer Thore Hus zu Asche verbrannt. So beginnt Luther. „Jesus! Ich, Doktor Martinus Luther, Augustiner zu Wittenberg, bekenne, dass der deutsche Sermon, die Gnad und Ablass belangend, mein sei." Gegen alle Vorlegungen und Verlästerungen will er diesen Sermon vertreten, deren Dichter zu viel Zeit und Papier gehabt hat, die er nicht besser anzuwenden wusste, denn dass er mit unsaubern Worten die Wahrheit angegriffen, damit Jedermann erfahre, wie gar nichts er in der Schrift verstände. Die leeren Scheltworte will Luther wie Pappeblumen und dürre Blätter dem lieben Wind befehlen, der auch müssig ist; die einzelnen Argumente aber will er an der Schrift messen, nicht an den Scholastikern, samt ihren Jaherrn und Nachfolgern. Weil aber Leute wie Tezel Schrift, Väter, Lehrer und Jaherrn alle, „dazu ihre eigenen vermessenen Schlüsse in einander bräuen ist es nit Wunder, dass sie uns ein Sotten machen, daran einem grauen möchte." „Dass Tezel mich nur allein übel han-

delte, und ein Ketzer, Abtrünniger, Uebelredner, und nach all seiner Lust und seines Unlusts nennete, wöllt ich gern haben, und ihm nimmer feind werden — das ist aber in keinem Weg zu leiden, dass er die Geschrift, unsern Trost, nit anderst handelt, dann wie die Sau ein Habersack.“ Auch aus den Vätern reisse Tezel so manchen Spruch aus dem Zusammenhang und ziehe ihn bei den Haaren herbei, „dass ihm die Schwarten krachen.“ Wer wie Tezel meint, alle Leistungen würden im Ablass nachgelassen, lasse jede Tugend gegen Geld nach, da es doch die Laien besser wissen, die sprechen: Nimmer thun ist die beste Buss. Christus habe auch nicht zu Petrus gesagt: was ich binde, sollst du lösen, sondern, was du lösest, soll los sein, falls es nämlich mit Recht und in Gottes Sinn gelöst war. Das Gegenteil ist Menschengeschwätz und die neuen claves excellentiae, claves autoritatis, claves ministrabiles sind nur Schlüssel zu unserem Geldschrank, „damit sie uns alle Beutel und Kasten leer machen, und danach die Höll aufschliessen und den Himmel zuschliessen.“ Ganz besonders entrüstet ist er über Tezels Beharren auf der Weisheit des Wimpina, es sei besser, Ablass kaufen, als die Armen zu unterstützen. „Lass dichs Gott erbarmen, das heissen Lehrer des Christenvolks. Johannes sagt: So einer sieht sein Bruder darben und schliesst seine Mildigkeit zu, wie mag die Liebe Gottes in ihm bleiben?“ Statt dessen lehrt Tezel, „man soll vorhin Ablass lösen und also sich sein selbs am ersten erbarmen. Wenn Christus nit wahrer Gott wäre, halt ich, er hätt längst solch unser Theologen lassen die Erden verschlingen.“ Auch darauf beruft Tezel sich, der h. Vater habe ja mit dem Besuch der Heiligtümer in Rom gleichfalls grossen Ablass verbunden, den die Priester suchen, die dort Messe halten. „Es ist wahr,“ sagt Luther, „dass zu Rom etliche dafür halten, und ich selbs mehr dann eine Messe daselbst für die Seelen gelesen. Es hat mich aber der Glauben gerauen, darumb, dass kein Bewährung oder Bestätigung darüber ist und sie selbs zu Rom nit viel achten.“ Der Spruch, was du lösest auf Erden, könne aber schon nach seinem Wortsinne sich nicht auf das Fegfeuer beziehen, denn die Seelen sind nicht mehr auf Erden. „Am Letzten, so er müde geworden ist, die Geschicht zu martern, oder vielleicht nit mehr gewusst, gehet das Wetter über mich, und bin da Erzketzer, Ketzer, Abtrünniger, Irriger, Frevler, Uebelredner u. s. w. Darzu antworte ich: Gott geb mir und dir seine Gnade.“ — „Was ein Ketzer sei,“ schliesst Luther, „wisse Tezel gar nicht, und darum sei ihm zu Muth, als ob ihn ein grober Esel anschreiete und mache ihm auch nicht mehr Schmerzen.“ „Dass er sich aber,“ in Nachahmung von

Luthers pectoralem Ton, „zu Stock, Kerker, Wasser, Feuer beutet, kann ich armer Bruder nit wegern. Wiewohl auch für ihn selbs wär mein treuer Rath, er erböte sich mit Bescheidenheit zum Rebenwasser, und zu dem Feuer, das aus den gebratenen Gänsen räucht, dess er bass gewohnt ist.“ Die ganze streitige Frage ist nach Luthers Meinung eine Frage der Disziplin und hat mit dem Glauben gar nichts zu schaffen. Da sie nun einmal aber „so gottsüchtig und liebesiech seind, auch in solchen unnöthigen, unketzerlichen Sachen Ketzer zu verbrennen,“ so fordere er sie zu einer öffentlichen Disputation: „Hie bin ich zu Wittenberg Doctor Martinus Luther, Augustiner, und ist etwa ein Ketzermeister, der sich Eisen zu fressen und Felsen zu zerreissen bedünkt, den lass ich wissen, dass er hab sicher Geleit, offen Thor, frei Herberg und Kost darinnen durch gnädige Zusagung des löblichen und christlichen Fürsten, Herzog Friedrich, Churfürsten zu Sachsen“ ... „Ich bedarf keiner Niesswurz hab auch nit den Schnuppen oder Strauchen, dass ich nit riech.“ ... Er vermesse sich nicht über die hohen Tannen zu fliegen, aber über das dürre Gras komme er schon fort. Was die Tezel'schen Thesen aber betreffe, vor deren Weisheitslicht sich Sonne und Mond verwundert hätten, so will Luther ihm den Gefallen nicht thun, seinen Sätzen über die Infallibilität des Papstes zu widersprechen. Im Gegenteil halte er die Mehrzahl der Sätze für richtig. Nur hätte Tezel nicht schreiben sollen: „Man soll die Christen lehren,“ sondern „die Ablasseinnehmer müssen, sagen,“ wenn nämlich Geld eingehen soll. Er aber bleibt dabei, von den armen Leuten Geld schinden, das heisst die Kirche und die Sakramente verunehren und die Christen ärgern. „Hilf Gott der Wahrheit allein und sonst niemand. Amen.“

Der Zug zur possenhaften Polemik, die Luther Zeit seines Lebens in so genialer Weise gehandhabt hat, herrscht schon in dieser ersten Streitschrift vor und es ist nicht zu läugnen, dass Luther nicht nur der grösste, sondern auch der gröbste Schriftsteller seines Jahrhunderts war. Die Dominikaner waren denn völlig verblüfft über diese neue Sprache, die da mit ihnen geredet wurde. Sie waren gewohnt, dass man sich ängstlich zurückziehe, wenn sie mit dem Holzstosse drohten. So hatte noch im Jahre 1511 Reuchlin auf den ersten Angriff des Ketzerrichters Tungern gefleht: „Habe Geduld mit mir, ich will Dir Alles bezahlen. Befiehl, so stecke ich mein Schwert ein; es krähe mir der Hahn, so will ich weinen; donnere erst, bevor du blitzest.“ Die Folge dieser Schwäche war, dass die Predigerbrüder sich mit doppelter Tapferkeit auf ihn stürzten. Da waren sie denn ganz verduzt, dass hier ein Angeklagter sich

stellte, sie selbst an der Kehle nahm, sie schüttelte, dass ihnen der Atem ausging, und sie dann dem Gelächter des Volkes hinwarf. Das war ihnen ganz neu, aber eben weil es neu war gefiel es der Nation. Geradezu verschlungen wurden diese Schriften gegen Tezel und nachdem sie eine Weile ihre Wirkung geübt, trat eine Stimmung in der Bevölkerung ein, die die Dominikaner nötigte, sich hinter ihren Klostermauern zu verbergen. Noch im Juli 1518 warnte Albrecht von Mansfeld, Luther solle Wittenberg nicht verlassen, er gefährde sein Leben, bereits am 31. Dezember desselben Jahrs aber erklärt Tezel, er könne die kleine Reise von Leipzig nach Altenburg nicht wagen, da Luther das Volk so gegen ihn erregt habe, dass er kaum auf der Kanzel vor seinen Feinden sicher sei.[1]) So hatten die Rollen gewechselt. Nach diesem Siege konnte Luther die scholastische Kontroverse mit aller Ruhe weiter führen. Begann doch sein bedeutendster Gegner, Eck, sich bereits von der Sache zurück zu ziehen.

Der grosse Gelehrte hatte in seiner natürlichen Abneigung gegen Schläge seinen Angriff anonym ausgehen lassen. Nun trieb ihn nach Bekanntwerden seiner Treulosigkeit das gleiche Motiv, sich brieflich an Karlstadt zu wenden, er möge „den gemeinsamen Freund" Luthern besänftigen. Seine Obelisken seien nur ein flüchtig hingeworfenes, gar nicht für die Oeffentlichkeit bestimmtes Gutachten gewesen, auf das er selbst keinen Wert lege. Auch Scheurl in Nürnberg hatte er in Bewegung gesetzt, um die drohende Züchtigung abzuwenden.[2]) Aber Luther war unerbittlich. Eck hatte seine Schläge verdient und er erhielt sie. Zu den warnenden Kreuzen des Anklägers fügte Luther seine entschuldigenden Sternchen; auf die Obelisken antworteten Asterisken, die vom 10. August 1518 datiert sind,[3]) unter welchem Datum Luther sie auch an Link zur Bestellung an ihre Adresse schickte. Da Eck selbst seine „tadelhaften Urteile" sehr obenhin abgegeben hatte, lässt sich auch Luther nicht tiefer auf die Materien ein; er begnügt sich, den aufgeblasenen Ton des Ingolstädter Sophisten zu verspotten, der sein Buch um Fastnacht schrieb, „als ihm die Larve über dem Gesicht gehangen". Doch treten in diesen Verhandlungen schon zwei Punkte zu Tag, die später noch eine grössere Rolle spielen sollten. Suchte die Scholastik die wirkende Gnade des Sakraments, in dem, was die Kirche und der Priester thun, so sucht sie Luther in dem

1) Körner, Tetzel, S. 117.
2) Luthers Brief vom 15. Juni. Enders 1, 208 f.
3) Op. lat. I, 456.

Glauben des Empfängers. „Die Sakramente", sagt Luther,[1]) „wirken nicht die Gnade, die sie bezeichnen, sondern es wird der Glaube vor allen Sakramenten erfordert. Der Glaube aber ist eine Gnade: darum gehet die Gnade stets vor dem Sakramente her, nach dem gemeinen Spruch: Nicht die Sakramente, sondern der Glaube an das Sakrament macht gerecht; nicht, mit Augustin zu reden, weil es geschieht, sondern weil es geglaubt wird."

Auch einen andern Kardinalpunkt berührten „die liederlichen Sätze".[2]) Luther muss zugestehen, dass eine Extravagans Clemens V. von einem Schatze der Verdienste Christi rede, der durch Ablass ausgeteilt werde, während er seinerseits stets behauptet hatte, das Verdienst Christi werde durch das Schlüsselamt dem Bussfertigen zugewendet, nicht aber durch Ablass dem Käufer des Ablasses. Er meint zwar, nicht alles, was ein Papst sage, sei eine kirchliche Entscheidung. Aber er muss auf diesem Punkte doch zugeben, dass er die Bulle Unigenitus nicht auf seiner Seite habe, ein Vorteil, den sich die Gegner nicht wieder entwinden liessen. Den tieferen Grund, warum Luther Glauben und Verdienst Christi nicht will entwerten lassen, kannte Eck nicht, wie viele Scholastiker er auch ins Feld führt und wie sehr er seine Gelehrsamkeit glänzen lässt. „Er ist der rechte Thurm Davids, daran tausend Schilde des Zeugnisses hängen," spottet Luther, aber das hat er noch nicht erkannt, „dass der Christen Friede der Ruhm ihres guten Gewissens ist, welchen kein Ablass geben kann, sondern die Erlassung der Schuld allein durch die Gnade."

Der Verwendung Scheurls in Nürnberg trug Luther insofern Rechnung, dass er seine Asterisken nur schriftlich verbreitete, so wie auch der Angriff schriftlich erfolgt war. Zog Eck vor, darauf zu schweigen, so sollte die Sache abgethan sein. Und Eck schwieg, ja er erneute die Versicherungen seiner Verehrung und Freundschaft.

Ein gefährlicherer Gegner blieb Prierias, der als eine Stimme aus dem Vatikan Luthern einen betrübenden Eindruck machte. Später erzählte er, nie habe ihm der Papst so wehe gethan als da er auf dem Titel dieses Buches las „sacri palatii magister." „Will's dahin gereichen, dass die Sache vor den Papst kommt? Was will das werden?" seufzte er. Als er aber die Schrift gelesen hatte, da gab ihm Gott die Gnade heiligen Lachens. Hatten Ecks Obelisken trotz ihrer flüchtigen Form doch zwei Punkte berührt, die für Luthers Stellung entscheidend waren,

1) These 2. Op. lat. I, 417.
1) Op. I, 488.

so stand ihm dagegen im Dialog des Prierias ein Gegner gegenüber, der die ganze Oberflächlichkeit des Italieners auch in diesen tiefsten Fragen des Gemütslebens nicht verleugnete. Stimmen des Gewissens, exegetische Schwierigkeiten, dogmatische Bedenken giebt es für Prierias überhaupt nicht; für ihn ist alles Frage der Autorität. So stellt er als fundamentum primum den Satz voraus, dass die Kirche repraesentiert sei durch die Kardinäle, die Fülle ihrer Kraft aber wohnt im Papste, der darum so wenig irren kann, wie die Kirche selbst. Von diesem Standpunkte aus sagt er auf Luthers Angriff gegen den Ablass kurzab: „Wer in Betreff der Ablässe behauptet, die römische Kirche könne nicht thun, was sie thatsächlich thut, der ist ein Ketzer.[1])" Damit wäre denn freilich jeder Streit zu Ende. Eingekleidet hat der römische Prälat seine Erwiederung in die bei den Humanisten so beliebte Form eines Dialogs. „Auf," ruft er Bruder Martin zu, „bringe deine Sätze herbei!" worauf dieser immer eine seiner Thesen aufsagen muss. Der stellt dann Prierias die Entscheidung seines Thomas entgegen und damit ist für ihn die Sache erledigt. Nicht nur das Thun der römischen Kirche aber, sondern auch das seines Ordensbruders Tezel nimmt der römische Dominikaner in Pausch und Bogen in Schutz. Welche Mühe hatte es Tezel sich kosten lassen, durch Zeugen zu erhärten, er habe niemals gepredigt: „So bald der Groschen im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt" und noch weniger habe er gesagt, selbst einem Schänder der Madonna könne der Papst durch seinen Ablass seine Schuld erlassen. Prierias aber, der alles verteidigt, was ein Dominikaner gethan hat oder gethan haben soll, verbittet sich selbst hier Luthers Tadel. So predigen heisse keineswegs Menschentand predigen, sondern die reine katholische Lehre vortragen.[2]) Tezel habe durch jene Exempel, wie ein guter Koch, die an sich gesunde Speise dem Magen noch genehmer gemacht durch reizende Würze. Unzweifelhaft habe der Papst jene Vollmacht und so lang er auf dieser Wanderschaft begriffen war, hätte sogar Judas Ischariot Erlassung seiner Schuld sich erwirken können, wenn er sich päpstlichen Ablass kaufte. „Ganz italienisch und thomistisch" nennt Luther mit Recht solche Hyperbeln; zeigte sich doch darin am besten die grosse Differenz der deutschen und italienischen Empfindungsweise, dass der römische Predigermönch Reden für katholisch erklärt, von denen der deutsche Dominikaner sich mit Aufgebot aller Zeugen gerichtlich zu reinigen suchte. Dem Wittenberger Augustiner tritt dieser Wider-

1) E. A. Op. lat. I, 347.
2) Op. l. I, 357.

spruch noch mehrmals entgegen und er bittet Gott, dass er erst den italienischen und deutschen Thomas, die sich widersprechen, vereinige, damit er wisse, mit welchem er streiten oder sich vergleichen solle.[1]) Die gleiche Oberflächlichkeit zeigt Prierias Behauptung, Jesus würde etwas Unmögliches verlangen, wenn er nicht die zeitweilige Sakramentsbusse, sondern eine lebenslängliche Bussfertigkeit von uns verlange, da es dem Welschen unmöglich erscheint, dass der Mensch sein Leben lang bussfertig sei. Dennoch will Luther Prierias graue Haare und auch die Würde des päpstlichen Beichtvaters in ihm ehren. „Ich mag nicht mit Schmähworten mit euch handeln, mein Vater", sagt er dem zornigen Greise. Darum ist seine Antwort glimpflicher als der Dialog voll beissenden Spottes es verdient, der nach seiner Meinung noch viel thörichter ist als alles, was Tezel in Deutschland geschrieben hat. Dem papistischen Standpunkte des Römers setzte er den seinen entgegen, dass „virtualiter" nicht der Papst sondern Christus die Kirche sei und dass sie repräsentiert sei im Konzil, nicht in den Kardinälen. Zu den einzelnen Thesen übergehend, setzt er dem römischen Prälaten darin auseinander was μετανοειτε eigentlich heisse und wie auch Augustin die Busse niemals anders verstanden habe als so, dass das ganze Leben des Christen ein Kreuz und Märtyrertum sein solle. Hielt ihm Prierias darauf den scharfsinnigen Einwand entgegen, der Mensch schlafe doch auch, schon darum könne nicht sein ganzes Leben Busse sein, so erinnert Luther an Röm. 14, 13, wer da isset, der isset dem Herrn. So sage er: „wer da schläft, der schläft dem Herrn." Denn gerade im Schlafe, wenn der Mensch Gott ruhig in sich handeln lässt, feiert er den Sabbath des Herrn. Dass man in Rom mit der Busse es so ernst nicht nehme, sondern Ablass gebe schon für den einfachen Besuch heiliger Orte weiss er freilich. Er weiss, wie es in den Krypten von S. Sebastiano, S. Lorenzo und Ste. Pudentiana zugeht, die er ja selbst besucht hat. Aber auch Prierias weiss, was die Römer von solchen Orten halten und durch welche Mährlein sie noch neue hinzugedichtet haben. Der hierarchischen Meinung, es gehöre zu den Gnadenwirkungen des Schlüsselamts, die halbe Reue des Beichtenden in eine volle Reue zu verwandeln, setzt Luther seine Lehre entgegen, dass die Reue selbst schon Gottes Werk sei, wie auch Augustin sage: „Das Verlangen nach der Gnade ist schon der Anfang der Gnade", und „gerecht sein wollen ist schon ein gross Stück der Gerechtigkeit." Dieser Rückgriff auf die tiefsten Grundlagen seiner religiösen Ueberzeugung ist das Wertvolle an der schon so oft durchgesprochenen Kontroverse, die durch den römischen

Prälaten in unerlaubter Weise auf das persönlische Gebiet hinübergespielt worden war. Prierias meint, wenn der Papst Luthern ein gutes Bistum gegeben hätte, dann würde er alles gut und schön finden, worauf Luther mit Fug erwiedert: „Vielleicht, ehrwürdiger Vater, richtet ihr mich nach euerem Sinn . . . Denkt ihr denn, ich wisse nicht, auf was für einem Wege man in der Stadt zu Bistümern und Pfründen gelange?“ Auch was das Ende seines Weges sein könne, ist ihm nicht unbekannt. Weist Prierias darauf hin, dass der Ablass dem herrlichsten Kirchenbau der Welt zu gut komme, so erwiedert Luther, dass den Deutschen ihre eigenen Kirchenbauten näher liegen; die Römer mögen es machen wie sie und ihre Prachtbauten selbst bezahlen. Dass das Geld, das nach Rom fliesst, vielen zu gut komme, ist weder Kaiser Maximilian noch seinen Deutschen ein Trost, denn darüber klage man eben, dass Rom alle seine Fresser mit deutschem Gelde sättigen will und fast die ganze Welt auffrisst. Den Papst will Luther damit nicht kränken. „Das weiss ich auch, dass wir den besten Papst an Leo X. haben, gleichsam einen Daniel in Babylon, dem seine Unschuld zuweilen Lebensgefahr zugezogen hat,“ aber Leo's Unschuld kann die Andern nicht entschuldigen. Hat Prierias die zarte Vermutung ausgesprochen, dass Luther einen Hund zum Vater habe, da beissen die Eigenschaft der Hunde sei, so erwiedert der Augustiner gelassen: „So mag ich denn ein Hund, eines Hundes Sohn, ein Plauderer, nicht frei von Bann, unsinnig, verrückt und was noch alles sein, wie ihr mich mit der Bescheidenheit eines alten Mannes nennt: was kümmert's mich, wenn ich nur die Wahrheit herausgebissen habe.“ Unvergessen ist es ihm auch, dass gerade Prierias es war, der den gelehrten Johann Reuchlin ohne Nachsicht verfolgte. Was aber die Drohung mit dem Banne betrifft, so wird kein Bann ihn von der Kirche scheiden, so lang ihn die Wahrheit mit der Kirche eint. „Jch will lieber von euch und euresgleichen verflucht und verbannt sein als mit euch gesegnet und gelobt. Ich habe nichts, was ich verlieren kann. Komme ich um, so komme ich dem Herrn um. Also sucht euch einen Andern, den ihr schrecken möget.“ „Siehe! mein ehrwürdiger Vater,“ so schliesst er sein Buch, „dieses habe ich in Eile, in zwei Tagen dir erwiedert.“ Auf schale Einwürfe habe er auch aus dem Stegreif geantwortet. Wolle Prierias wieder kommen, so möge sein Thomas sich besser waffnen, sonst werde er zum zweiten Mal nicht so glimpflich aufgenommen werden. Für dieses Mal habe Luther an sich gehalten (repressi me ipsum), um nicht Böses mit Bösem zu vergelten. Im Druck vollendet wurde die Schrift fast gleichzeitig mit

den Resolutionen die den Thesenstreit abschliessen. Am 28. August schickte Luther die Resolutionen an Spalatin nach Augsburg und am 31. August bereits liess er die in Leipzig fertig gestellte Antwort an den Wald und Wiesen-Sophisten (sylvestrem et campestrem sophistam) folgen [1]). Die Schrift hatte inzwischen eine höhere Bedeutung gewonnen, da die römische Kommission, an die Albrechts Bericht über Luther verwiesen worden war, und als deren theologisches Mitglied Prierias fungierte, inzwischen zu dem Beschlusse gekommen war, Luthern nach Rom zur Verantwortung zu laden. Während Luther noch an seiner Responsio arbeitete, [2]) wurde ihm am 7. August 1518 diese Citation zugestellt. Auge in Auge sollte er sich also vor Prierias in Rom verantworten. Aber gerade diese Ungeheuerlichkeit, dass sein Ankläger zugleich sein Richter sein solle, machte es für Luther leicht, einen anderen Gerichtsstand zu verlangen. Schon am folgenden Tage schrieb Luther an den in Augsburg bei dem Reichstage verweilenden Kurfürsten eine Eingabe, in der er seinen und der ganzen Universität Wunsch ihm vortrug, es möchte sein Prozess an ein deutsches geistliches Gericht verwiesen werden. Auch die Stadt Wittenberg soll, nach einer späteren Tischrede, sich in diesem Sinne bei dem Papste verwendet haben [3]). Doch war er selbst weit entfernt von der Thorheit, der römischen Hydra, die ihn aus dem Citationsschreiben mit hundert Höllenaugen anstarrte, so ohne weiteres in die ausgestreckten Fangarme zu laufen [4]). Er war in Rom gewesen und hatte die Engelsburg gesehen. Seine Ordensbrüder hatten ihm erzählt, wie ein früherer Bote der Augustiner, Besler, in Haft gehalten worden war, wie Andere im Kloster selbst waren ermordet worden. Nach Rom gehen, hiess Gott versuchen. Dagegen in Deutschland, an unverdächtigem Orte wollte er unverdächtigen Richtern sich gerne stellen. So kam es zu der Citation nach Augsburg, wo Luther sich vor Kardinal Cajetan verantworten sollte. Damit aber wurde der Thesenstreit durch andere Controversen von viel grösserer Tragweite abgelöst. Cajetan griff gerade die Punkte auf, die schon Eck moniert hatte, dass Luther die Gnade des Sakraments durch den Glauben des Empfängers gewirkt sein lasse und dass er einer Extravagans Klemens V. widerspreche. An die Stelle des Ablassstreits trat damit ein Streit über das sola fide Luthers und über die Infallibilität des Papstes, Themata die die viel

1) Enders 1, 219. 221.
2) An Spalatin vom 8. August. Enders 1, 214.
3) Tagebuch des Cordatus ed. Wrampelmeyer Nr. 840.
4) Enders 1, 214.

weniger wichtige Streitfrage über die Bedeutung des Ablasses in den Hintergrund drängten, und die Bulle Exurge machte eben darum einen so geringen Eindruck in Deutschland, weil sie Luthers Excommunication auf dessen Behauptung im Thesenstreite stützte, während dieser seitdem noch viel kühnere Häresien vorgetragen hatte. Auch liess die Kurie nun selbst den Ablassstreit fallen. Unter den Anklagen, die der Nuntius Aleander in Worms den deutschen Ständen vortrug, fand sich nur die ganz kurze Bemerkung, auch von den päpstlichen Indulgenzen, habe Luther „unschickerlichen geschrieben". Mit diesen kurzen Worten, berichtet Kanzler Brück ironisch, habe der Nuntius von der grossen Frage, von der der ganze Streit ausgegangen war, „abgebissen". Wenn selbst Herzog Georg verlangte, überall, wo der Papst seinen Ablass ausbiete, solle man Luthers Thesen anschlagen, so lag darin das volle Anerkenntnis, dass Luther aus dem Thesenstreite als Sieger hervorgegangen war.

Germanische Rechtssymbolik auf der Marcussäule[1]).

Von

Richard Schröder.

Scene 31, 32 der Marcussäule stellt ein römisches Marschlager vor, das durch einen halbkreisförmigen Wallgraben und zwei Zelte angedeutet wird; vor jedem Zelte ein Wachtposten in voller Rüstung. Auf einer Erhöhung oberhalb der Zelte stehen sechs Personen, links Marc Aurel mit zwei römischen Begleitern, ihm gegenüber rechts zwei vornehme Barbaren, hinter diesen ein römischer Soldat, nur der letztere bewaffnet, alle übrigen waffenlos. In dem Krieger erkennt man sofort den Geleitsmann, der die Barbaren in das Lager geführt hat. Seine abgewandte Stellung deutet an, dass er mit der dargestellten Verhandlung nichts zu thun hat. Während die Begleiter des Kaisers mit gespreizten Beinen und als ruhige Zuschauer dastehen, fällt das Typische in der Stellung des Kaisers und der beiden Barbaren sofort auf. Der Körper ruht bei allen auf dem linken Fusse, der rechte ist leicht nach rückwärts gestreckt. Jeder von ihnen fasst mit der linken Hand einen Zipfel seines Gewandes; die Rolle, die der Kaiser sonst regelmässig in der Linken hält, fehlt. Seinen rechten Arm hält der Kaiser gebogen, die offene Hand in Brusthöhe, den Barbaren entgegen. Der Zeigefinger und der Mittelfinger der Hand sind gestreckt; ob die übrigen Finger ebenfalls gestreckt oder ob

1) Die Marcussäule auf Piazza Colonna in Rom, her. von Petersen, v. Domaszewski und Calderini, München 1896. Da die Marcussäule von vielen nur als eine mehr oder weniger unvollkommene Nachahmung der Trajanssäule angesehen wird, so mag hervorgehoben werden, dass die einzige, einigermassen an unser Bild anklingende Darstellung der letzteren (Cichorius, Reliefs der Trajanssäule Nr. 51, Sc. 128) den Empfang des Kaisers durch seine vor einer Festung aufgestellten Truppen zum Gegenstande hat. Trajan und der vorderste Krieger erheben die rechte Hand zum Grusse. Die Füssestellung des Kaisers ist dieselbe wie auf unserem Bilde und insoweit könnte allenfalls eine Entlehnung zugegeben werden. Alles andere ist nach Form und Inhalt grundverschieden und giebt unserem Bilde ein durchaus individuelles Gepräge.

sie eingebogen sind, lässt sich nicht sicher erkennen. Von den Barbaren hat der dem Kaiser unmittelbar gegenüberstehende die rechte Hand bis in die Höhe der Schulter erhoben, Zeigefinger und Mittelfinger gestreckt, die drei anderen Finger eingebogen. Dieselbe Handbewegung ist bei dem zweiten Barbaren anzunehmen, wird aber durch seinen Vordermann verdeckt.

Das Bild stellt einen Vorgang aus dem Markomannenkriege, wahrscheinlich v. J. 171/2, dar. Die beiden Barbaren sind offenbar germanische Fürsten, nach v. Domaszewski (a. a. O. Seite 117) wahrscheinlich Naristen, die westlich des Böhmerwaldes bis zum Fichtelgebirge, zwischen den Hermunduren und den Markomannen, im Flussgebiete der Naab, sassen. Sie gehörten zu den Sueben und waren zweifellos herminonischen Stammes. Dass die Germanen (entgegen ihrem sonstigen Brauche, Germ. c. 13) beim Betreten des römischen Lagers die Waffen haben ablegen müssen, erklärt sich aus den Gebräuchen des völkerrechtlichen Verkehrs. Dass sie kraft freien Entschlusses gekommen sind, ergiebt sich aus der entsprechenden Waffenlosigkeit des Kaisers und seiner beiden Begleiter. Auch die Zusammenkunft Armins mit seinem Bruder Flavius (Tacitus annal. 2, 9. 10) fand unbewaffnet statt.

Die beiden gestreckten Finger der Germanen werden von Petersen und v. Domaszewski (a. a. O. Seite 65. 117) auf eine Eidesleistung bezogen[1]). Diese Annahme hat auf den ersten Blick manches für sich, da nach den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels wie nach anderen Zeugnissen dieselben Finger als Schwurfinger dienten[2]). Allein der einfache Schwur mit aufgereckten Schwurfingern gehörte erst der späteren Entwickelung an[3]). Die ältere Zeit kannte den Eid nur in der Form, dass die Schwurfinger einen Gegenstand berührten[4]), sei es das Schwert oder

1) Eidliche Bekräftigung völkerrechtlicher Verträge ist u. a. bei Caesar, BG. IV, 2 bezeugt.

2) Vergl. Siegel, Handschlag und Eid (SB. d. Wiener Akademie, 1894) 27 f. Grimm, Rechtsaltertümer 141. 903. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit 1, 97.

3) Die von Siegel, a. a. O. 28 ff. dafür angeführten Belege sind ausschliesslich aus dem späten Mittelalter.

4) Vergl. Grimm, a. a. O. 117. 135. 140 f. 147. 159. 895 ff. 903. Brunner, Deutsche RG. 2, 427 433. v. Amira, Grundriss[2] 164 f. Die Bilderhandschriften des Sachsenspiegels zeigen regelmässig die aufgelegten Schwurfinger. Vergl. Kopp, Bilder u. Schriften der Vorzeit 2, 12. 92. 96 f. 123. 129. Batt, Babo, Eitenbenz, Mone und Weber, Teutsche Denkmäler, Tafel 1, 5 f. 2, 8. 3, 2. 3. 4. 6. 4, 4. 8. 5, 1. 6, 5. 6. 8. 7, 6. 7. 8. 8, 8. 10. 9, 6. 10, 3. 11, 1. 2. 8. 12, 7. 13, 4. 14, 7. 9. 15, 2. 16, 9. 10. 17, 1. 4. 6. 7. 18, 3. 7. 9. 19, 4. 20, 5. 26, 9. 29, 1. 2. 31, 2. 9. 10. 32, 1. 2. 33, 3. 4. 7. 10. 11. Nur Tafel 15, 1 (zu Ssp. III, 5 § 5) begegnet ein Bild mit aufgereckten Fingern ohne Auflegung.

das Haupt eines Opfertieres, den vorher in das Blut des Opfertieres getauchten Eidring, einen Stein, einen von dem Gegner gehaltenen Stab oder die Hand eines Sippegenossen oder des Richters; in der christlichen Zeit legte man die Schwurfinger in der Regel auf den „Heiligen", d. h. einen Reliquienschrein, oder auf das Evangelienbuch, bei Überführung des Gegners durch Eid auch wohl auf dessen Haupt. Die Eideshelfer legten ihre Finger an die Schulter oder den Arm des Hauptmannes. Bei Frauen begegnet ein Eid auf die Brust, während die linke Hand einen Zopf erfasste. Bei dem friesischen „Vieheid" (in vestimento vel pecunia) fasste der Schwörende wie auf unserem Bilde mit der Linken seinen Rockschoss, den er sodann mit den Schwurfingern der rechten Hand berührte.

Bei der unverkennbaren Absicht des Bildners der Marcussäule, den von ihm geschilderten Vorgang ganz naturgetreu wiederzugeben, erscheint es unmöglich, seine Darstellung auf ein den beiden Germanen von dem Kaiser abgenommenes eidliches Versprechen zu beziehen; mindestens hätte der Kaiser dann, da er nach germanischer Sitte den Eid vorzusprechen (zu staben) hatte, einen Stab in der Hand halten müssen, während die Schwörenden diesen oder ihren mit der linken Hand gehaltenen Rockschoss mit den Schwurfingern berührten. Dagegen spricht alles dafür, dass der Bildhauer die Form des germanischen Treugelöbnisses oder Gelübdes zum Ausdruck bringen wollte. Die vorwiegende Form des Treugelöbnisses war nach den meisten Stammesrechten die Handreichung oder der Handschlag[1]) oder die Überreichung eines Stabes oder Halms (festuca) oder eines sonstigen Gegenstandes als Pfand (wette, wadia)[2]). Nur bei den Sachsen war neben und vor der auch ihnen geläufigen Form des Gelobens mit Handschlag die Ablegung des Treugelöbnisses in einer unserem Bilde entsprechenden Form „mit Finger und Zunge" gebräuchlich. Die Bilderhandschriften des Sachsenspiegels zeigen bei den meisten Rechtshandlungen die Erhebung des Zeigefingers der rechten Hand[3]), und

1) Zahlreiche Belege bei Siegel, a. a. O. Puntschart, Schuldvertrag und Treugelöbnis 348. 351. 353—357. 362 f. v. Amira, Grundriss[2] 138; Nordgerman. Obl.-R. 1, 290 ff. 2, 299. 305 ff. 357. Grimm, Rechtsaltertümer 138. Batt, Babo etc., a. a. O. Tafel 15, 8 (Ssp. III. 9 § 2). 31, 1 (Ssp. III. 85 § 2).

2) Vergl. meine DRG.[2] 290.

3) Vergl. Kopp, Bilder u. Schriften der Vorzeit 1, 66 ff. und Batt, Babo etc. Tafel 1, 12. 13 (Sächs. Lehnr. 4): Gelöbnis der Heerfahrt durch den Lehnsmann, der knieend den rechten Zeigefinger erhebt, während die Linke das entblösste Schwert fasst. Kopp 1, 104 und Batt, Babo 23, 5. 6 (Ssp. III. 57 § 2): Königswahl, der Pfalzgraf als erster Wähler und der Gewählte erheben den rechten Zeigefinger. Batt, Babo 16, 5 (Ssp. III. 13) und 16, 9 (Ssp. III. 17 § 2): Bürgengelöbnis mit dem Finger. Ebd. 17, 5 (Ssp. III. 22 § 1): Leihe einer beweglichen Sache, Leiher und Empfänger heben den Finger auf.

zwar in der Regel ebensowohl auf Seiten des Sprechenden wie dessen, der seine Erklärung entgegennimmt[1]), während dieser eine Ablehnung der Erklärung dadurch ausdrückt, dass er den rechten Arm mit der linken Hand festhält[2]). Schon zum Jahre 776/777 wird von der Unterwerfung der Sachsen unter Karl den Grossen berichtet, dass sie nach Sachsenbrauch „mit den Händen" erfolgt sei. Einhardi Annal. (MG. Scr. 1, 156): „reddiderunt patriam per vadium omnes manibus eorum et spoponderunt se esse Christianos, et sub ditione domini Caroli regis et Francorum subdiderunt." Annal. Lauriss. (ebd. 1, 158): „multitudo Saxonum baptizati sunt et secundum morem illorum omnem ingenuitatem et alodem manibus dulgtum fecerunt, si amplius immutassent." Annal. Fuld. (ebd. 1, 349): „Saxones baptizati, ingenuitatem et omnem proprietatem suam secundum morem gentis abdicantes".

Der in den vorstehenden Zeugnissen angedeutete Akt hatte offenbar die doppelte Bedeutung eines persönlichen Treugelöbnisses der besiegten Sachsen und der Abtretung ihres Landes an den Sieger. Und gerade bei Landabtretungen und Grundstückauflassungen lässt sich der alte Sachsenbrauch durch alle Jahrhunderte bis zur Gegenwart verfolgen. Vor dem Hofgerichte Konrads II. zwischen 1027 und 1038 wurden in der Wetterau belegene Besitzungen zunächst nach dem Stammesrechte des Veräusserers übertragen: „fecit abnegationem — — primo incurvatis digitis secundum morem Saxonum," und zwar unter Zuziehung sächsischer Zeugen; darauf folgte, vor fränkischen Zeugen, die Wiederholung des Aktes nach dem Rechte der belegenen Sache durch Überreichung einer Wadia: „deinde abnegationem fecit cum manu et festuca more Francorum"[3]). Der Osnabrücker Kirche übertrug jemand im Jahre 1049 ein Grundstück, „investituram eiusdem traditionis statim illi cum digito suo, sicut mos est, promittens"[4]). In Asendorf bei Hoya vollzog im Jahre 1091 ein gewisser Gerhard eine Auflassung vor dem Altar: „super reliquias nostras cum cyrotheca, sicut mos est liberis Saxonibus," unter Anwesenheit des Stiftsvogtes, „qui cyrothecam traditionis sacris reliquiis inpositam, ut mos est, abstulit et ab ipso Gerhardo per digitorum extensionem promissionem confirmationis accepit"; später erfolgte auch die Bestätigung durch die Mutter des Schenkers, die „ex lege Saxonum

1) Vergl. auch Puntschart, a. a. O. 359.

2) Vergl. Kopp, a. a. O. 1, 54. 78 ff.

3) Loersch und Schröder, Urkunden[2] Nr. 83.

4) Ebd. Nr. 84.

donationem eius ore laudavit et digito confirmavit“ [1]). Dem Kloster Huysburg im Bistum Halberstadt übertrug im Jahre 1114 Friedrich, der Sohn des Pfalzgrafen Friedrich von Sachsen, gewisse Grundstücke „cum consensu uxoris sue et filiorum suorum, scilicet uxore sua cum elevatione digiti secundum ius seculare prius ibidem redonante, quod sibi de eisdem prediis in dotem evenerat“; neun Jahre später erweiterte Friedrich seine Stiftung noch durch weitere Zuwendungen, „conlaudantibus et confirmantibus heredibus suis, uxore sua videlicet et duobus filiis ipsorum, cum elevatione digitorum“ [2]). Von zahlreichen weiteren Belegen sei noch Folgendes angeführt. Cod. dipl. Anhalt. I. Nr. 419 (1150—1156): „lingua digitoque confirmavit. — — digito et viva voce.“ Urk.-B. d. Stadt Hildesheim (I. Nr. 327 (1270): „renunciaverunt digitis et linguis.“ Bremisches Urk.-B. I. Nr. 512 (1296): „lingua et manu resignavimus, sicut fieri est consuetum“. Urk.-B. z. Gesch. d. Herz. von Braunschweig I. Nr. 512 (1331): „digitis et linguis resignarunt.“ Von den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels bringt die Wolfenbütteler zwei Auflassungen unter Streckung des Zeigefingers und gleichzeitiger Überreichung der Investitursymbole (Zweig, Handschuh) [3]). Die Fortdauer des Gebrauches bis zur Gegenwart ist von dem Kieler Amtsgericht bezeugt, wo bis zur Einführung der preussischen Grundbuchordnung von 1872 die Auflassungen in der Weise vor sich gingen, dass nach Verlesung des Veräusserungsvertrages der Richter erklärte, dass das Grundstück vom Verkäufer an den Käufer verlassen werde. Während dieser Erklärung standen sich Käufer und Verkäufer mit erhobener rechter Hand, den Zeige- und Mittelfinger gekrümmt, die übrigen Finger eingebogen, gegenüber, indem der Verkäufer die Finger dem Käufer zuwendete, der Käufer dagegen sie sich selbst zugekehrt hielt [4]). Die Krümmung der Finger bei der Auflassung scheint das Wegschnellen des Eigentums von dem Veräusserer zu dem Erwerber angedeutet zu haben [5]).

Bei allen anderen Rechtshandlungen, namentlich auch bei dem Treugelöbnis, wurden die Finger gestreckt, in der Regel nur der Zeige-

1) Lappenberg, Hamburg. UB. Nr. 118. Vergl. Nr. 119. Den bekannten Gebrauch des Handschuhes als Wahrzeichen bei der Übertragung der Gewere zeigt auch die Heidelberger Bilderhandschrift des Sachsenspiegels. Vergl. Kopp, a. a. O. 1, 78 und Batt, Babo etc. Tafel 5, 4 (Sächs. Lehnr. 20).

2) Urk.-B. d. Hochstifts Halberstadt I. Nr. 138. Nr. 159.

3) Grupen, Teutsche Altertümer S. 1.

4) Vergl. Tagg, Ein alter Rechtsbrauch, Zeitschr. d. Ver. f. schleswig-holst.-lauenb. Geschichte XII (1882) S. 191.

5) Vergl. v. Amira, Grundriss [2] 138.

finger[1]), gelegentlich statt desselben der Daumen[2]). Wo zwei Finger aufgerichtet wurden[3]), waren es wohl stets Zeige- und Mittelfinger wie bei dem Eide und bei den klagenden Weibern auf einem Bilde zu Ssp. II, 64[4]).

Seit Ende des 13. Jahrhunderts machte sich vereinzelt eine Bewegung geltend, die das ganze Gewicht auf die gesprochenen Worte legte und die begleitende Handbewegung für ein entbehrliches Beiwerk erklärte. So im Jahre 1296 bei einem Ritter Burkard, der sich mit anderen Personen zusammen verbürgte, aber das Treugelöbnis verweigerte, da er es abgeschworen habe, ein solches abzulegen: „una nobiscum se verbis veredicis obligavit, sed fidem non dedit, quia dicebat, se abiurasse, quod fide data promittere non deberet“[5]). In dem im 14. Jahrhundert in der Mark Meissen entstandenen Rechtsbuche nach Distinktionen heisst es (I, 31 Dist. 1), der ein Grundstück Auflassende „sal recken di finger, domete sal her sich der gewer vorczin; unde sal denne daz eigen uflassen mit den fingern unde mit orkunde eines hutes adder hantschus, so daz her is mit eime czeichen ufgebe; domete enphet her [der Erwerber] di gewer.“ Dann heisst es aber weiter: „Wurde ouch vorgessen, daz man di finger nicht ufreckte, daz en schadet ouch nicht; wen her is mit worten uflisz unde wenne di gehort werden, so ist is doch gnugk.“

Unser Bild auf der Marcussäule hat offenbar ein germanisches Treugelöbnis (ahd. triuwa, alts. treuwa, got. triggwa, altnord. trygdh, vergl. frz. trêve, ital. trégua, mlat. treuga), das „fidem facere“ der Volksrechte, zum Gegenstande. Der römische Kaiser hat sich dem Barbarenbrauche gefügt, wie das heute ebenso von den Vertretern des Deutschen Reiches bei Verträgen mit den Eingeborenen der Schutzgebiete geschieht. Das Handgelöbnis mit aufgereckten Fingern, das ausserhalb Sachsens sonst nur spärlich bezeugt ist[6]), muss hiernach in der Urzeit eine erheblich weitere Verbreitung gehabt haben. Man darf annehmen, dass es den Römern als ein allgemeiner Gebrauch der Germanen, mindestens der Westgermanen, bekannt gewesen ist; hätte es sich um eine blosse Spezialität

1) Vergl. Puntschart, a. a. O. 342 ff. 352 f. 357 ff. 364. v. Amira, a. a. O. 138.

2) Vergl. Grimm, Rechtsaltertümer 141 f.

3) Vergl. Puntschart, a. a. O. 358. Wasserschleben, Sammlung deutscher Rechtsquellen 426: „Do hub Ebeling czwene finger uff an der rechten hand unde globte di wer.“

4) Kopp, a. a. O. 1, 86. Batt, Babo etc. Tafel 11, 5. Puntschart 358 nimmt an, dass Daumen und Zeigefinger erhoben wurden.

5) Brem. Urk.-B. I. Nr. 512.

6) Vergl. Grimm, RA. 141.

der Naristen oder eines anderen suebischen Volkes gehandelt, so würde der Bildner schwerlich Notiz davon genommen haben. Die Körperstellung der drei Beteiligten mit Füssen und Händen darf als typisch aufgefasst werden. Die vor die Brust gehaltene Hand des Kaisers bringt in germanischer Weise die Annahme des von den Germanen ausgesprochenen Treugelöbnisses zum Ausdruck. Das Ergreifen des Rockschosses seitens der Gelobenden bedeutete wohl die Verpfändung ihrer Person und ihrer Habe für das gegebene Wort, die entsprechende Bewegung auf Seite des Kaisers aber die Annahme dieser Verpfändung. Wie bei der römischen Stipulation und bei völkerrechtlichen Sponsionen, so dürfte auch hier ein Austausch von Frage und Antwort oder, was noch näher liegen möchte, ein Vorsprechen der von den Germanen verlangten Worte seitens des Kaisers die Bewegung der Hände begleitet haben[1]).

Das Treugelöbnis ist den Germanen jedenfalls schon in der Urzeit bekannt gewesen[2]), im Privatverkehr allerdings zunächst nur in Verbindung mit der Stellung eines Geisels, der bei Wortbrüchigkeit seines Hauptmannes in Knechtschaft verfiel, während für den letzteren keine Haftung bestand. Est seit der fränkischen Zeit gelangte das Treugelöbnis mit Selbstbürgschaft des Gelobenden zur Anerkennung[3]). Vielleicht, dass der zweite Germane auf unserem Bilde als Geisel aufzufassen ist, doch fehlt es nicht an einer Andeutung, dass schon die germanische Urzeit wenigstens in einem Falle das Treugelöbnis mit unmittelbarer Selbstverpfändung gekannt hat. Sie findet sich in der vielbesprochenen Nachricht des Tacitus (Germania c. 24) über die Spielleidenschaft des Volkes: „aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent, tanta lucrandi perdendive temeritate, ut, cum omnia defecerunt, extremo ac novissimo iactu de libertate ac de corpore contendant. victus voluntariam servitutem adit; quamvis iuvenior, quamvis robustior, alligari se ac venire patitur. ea est in re prava pervicacia; ipsi fidem vocant.“ Da das Spiel damals ebenso wenig wie heute eine Haftung des Verlierers begründet haben kann, so ist der Bericht des Tacitus nur in dem Sinne zu verstehen, dass der Verlierer seine eigene Person verpfändet hatte. Von einer solchen „triuwa“ beim Spiele hatte Tacitus gehört, das Wort aber nicht im rechtsgeschäftlichen, sondern im moralischen Sinne verstanden, wodurch dann für

1) Vergl. Pernice, SB. d. Berl. Akad. 1885, S. 1159 f. Puntschart, a. a. O. 371 f.

2) Vergl. v. Amira, Nordg. Obl.-R. 2, 354 ff.

3) Vergl. meine deutsche Rechtsgeschichte[3] 287. 291. 716. Puntschart 150 ff. 159. 164. 169 ff. 180 ff. 185. 197. 419 ff. 428 ff. 493.

nationale Romantiker der Wahn von einer ganz besonderen, den anderen Völkern unbekannten germanischen Treue (nach Tacitus selbst „in re prava pervicacia") erzeugt wurde.

Zur ältesten Besiedelungsgeschichte Badens.

Von

Karl Schumacher.

Wie spärlich auch die Nachrichten der alten Schriftsteller über vorrömische und römische Besiedelungsverhältnisse der Länder nördlich der Alpen und speziell Deutschlands sind und wie mangelhaft auch die archäologische Erforschung der erhaltenen Überreste noch in vieler Beziehung sein mag, so lassen sie doch allmählich immer klarer gewisse allgemeinere Gesichtspunkte erkennen, welche auch für andere Zweige der Altertumswissenschaft von Bedeutung erscheinen.

In Baden ist zur Aufhellung der Geschichte und Topographie des Landes in den letzten 20 Jahren der Spaten recht fleissig angesetzt worden. Eine grosse Anzahl Wohn- und Grabstätten, Befestigungsanlagen und Bauten aller Art sind entdeckt und sorgfältig untersucht worden und zahlreiche Erzeugnisse ältester Kunst und Kultur haben als wichtige geschichtliche Dokumente unsere Museen bereichert. Da dürfte es an der Zeit sein, die Ergebnisse dieser Arbeiten allmählich zusammenzufassen.

Im folgenden wollen wir nur auf einige einzelne Punkte die Aufmerksamkeit lenken, da eine eingehendere Betrachtung sich erst ermöglichen lässt, wenn einmal umfassendere Veröffentlichungen der Ausgrabungen vorliegen. Aber auch eine kurze vorläufige Behandlung scheint nicht unnütz zu sein, namentlich wenn sie Ziele für weitere Forschungen und Grabungen zeigen sollte.

Zwei Fragen sind es insbesondere, über welche noch grosse Unklarheit herrscht, nämlich die nach Grösse und nach der Kontinuität der ältesten Siedelungen. Im allgemeinen ist man geneigt, die Wohnstätten der älteren vorrömischen Bevölkerung nur als flüchtige Zeltlager halbwilder, in kleinen Verbänden oder ganz zerstreut hausender Nomaden anzusehen, während man hinter jedem römischen Mauerrest ausgedehnte Ansiede-

lungen vermutet. Und über die Kontinuität der Siedelungen macht man sich entweder gar keine Gedanken oder lässt höchstens den Römern Gallier vorausgehen. Was lehren nun die neueren Funde?

Vor allem treten immer deutlicher die Gesichtspunkte hervor, nach denen die Wohnplätze in den verschiedenen Perioden ausgewählt wurden. Die offenbar sehr dünn gesäten, der Jagd und dem Fischfang obliegenden Höhlenbewohner der paläolithischen Zeit wurden namentlich von den natürlichen Höhlenbildungen der Juraformation am Oberrhein angelockt, wo abgelegene Thalschluchten grossen Wild- und Fischreichtum bieten mochten. Doch haben sie auch in der leicht zu bearbeitenden Molasse der Bodenseegegend und in den Lehmabhängen des Rheinthales ihre Spuren hinterlassen. Die viel zahlreicheren Neolithiker, die bereits Viehzucht und Ackerbau trieben, wurden angezogen durch den lehmgründigen Ackerboden und die zahlreichen Wiesenthälchen der Vorberge des Rheinthales und der Seegegend sowie durch die ausgedehnten Weideflächen der Rheinebene selbst. Zum Schutz gegen Mensch und Tier bauten sie ihre Hütten inmitten der Seen und Torfmoore oder auf leicht zu verteidigenden Bergkuppen, an die sich ihre Felder anschlossen. Auch die Bronzezeitmenschen müssen eine ähnliche Lebensweise geführt haben, da sie die Pfahlwohnungen in Seen und Mooren zunächst noch beibehielten und auch auf den Vorbergen des Rheinthals wie in diesem selbst manigfache Reste hinterlassen haben. Gegen das Ende der Bronzezeit wurde infolge zunehmender Bevölkerung und gesteigerten Sicherheitsgefühls allmählich auch die Ebene dichter besiedelt, wie namentlich die Urnenfriedhöfe beweisen. In der Hallstatt- und La Tène-Periode war die Rheinebene allgemein bewohnt, soweit sie anbaufähiges Land bot, aber nicht minder gesucht war die fruchtbare Umgebung des Bodensees und das Neckarhügelland zwischen Schwarzwald und Odenwald. Aus der Mittel- und Spät-La Tène-Zeit, namentlich aber aus letzterer, sind allerdings bis jetzt nur wenige Funde bekannt, so dass gerade die der römischen Kolonisation unmittelbar vorausgehende Zeit am dunkelsten ist, wenn auch von der Litteratur bereits einige Lichtstrahlen herüberfallen.

Schon diese gedrängte Übersicht lässt erkennen, dass wir manchenorts eine durch verschiedene Perioden hindurchgehende Besiedelung erwarten dürfen, namentlich in den fruchtbaren Gegenden des Hügellandes und der Rheinebene. War an einem solchen Punkte der Wald einmal gerodet und zu Acker- oder Weideland umgewandelt, dann lockte die durch primitive Pfade zugänglich gemachte Stätte sicherlich immer wieder Ansiedler heran, wenn auch neue Stämme die alten ablösten.

Die leicht zu erstellenden Hütten werden allerdings nicht immer an demselben Platze gestanden haben.

Gehen wir nun auf die Funde der einzelnen Orte selbst ein, so ist es im Norden der Rheinebene vor allem die fruchtbare und günstig gelegene Gegend von Ladenburg, welche die Hinterlassenschaft verschiedenster Zeiten aufweist. Schon in der jüngeren Steinzeit muss sie, wenn auch nicht dicht, besiedelt gewesen sein, wie gelegentliche Funde von Steinbeilen beweisen.[1]) Zahlreicher sind schon die Reste aus der Bronzezeit, sowohl aus einer mittleren Periode[2]) als aus dem Ende derselben.[3]) Dass aus der Hallstatt-Zeit bis jetzt m. W. keine Funde vorliegen, beruht jedenfalls nur auf Zufall. Aus der Früh-La Tène-Epoche besitzt das Karlsruher Museum verschiedene Grabfunde (C 2620—2628, vergl. E. Wagner, Hügelgräber S. 39 Anm. 1) und noch viel zahlreichere aus der Mittel-La Tène-Zeit ebenso wie die Mannheimer Sammlung (vergl. Photogr.-Album der Berl. Ausstellung 1880 Sektion VII Taf. 8, E. Wagner, Hügelgräber S. 39, K. Baumann, Westd. Zeitschr. V Museographie S. 45). Die letzteren Funde stammen aus einem grossen gallischen Friedhof im Norden des jetzigen Städtchens, wo beim Abtragen des Kieses schon Dutzende von Flachgräbern mit Skeleten, häufig allerdings ohne jede Beigabe, entdeckt wurden. Auf gallische Besiedelung weist auch der Name des römischen Ladenburg Lopodunum. Sind diese Überreste, namentlich diejenigen der älteren Perioden, auch nicht besonders umfänglich, so dürfen sie doch als Anzeichen einer weit stärkeren Besiedelung aufgefasst werden, wenn man bedenkt, dass der jahrhundertelange intensive Acker- und Weinbau sicherlich die meisten Reste und vor allem die über der Erdoberfläche befindlichen Grabhügel beseitigt oder wenigstens verwischt hat.

In der Umgebung von Ladenburg sind namentlich auf den Dünenerhöhungen des Atzelbergs und bei Wallstadt Überreste der verschiedensten Zeiten gefunden worden, so aus der Steinzeit ein Steinbeil des Mannheimer Museums, aus der Bronzezeit ein ausgedehnteres Urnenfeld (vergl. K. Baumann, Urgeschichte von Mannheim und Umgegend in den

1) Vergl. Karlsruher Sammlung C 750 und 751 und Mitteilungen Ladenburger Einwohner.

2) Vergl. den Grabfund im Gewann Ziegelscheuer (Mus. Mannheim): geschwollene Nadel, Spiralarmringe, sogen. Brillenornament etc.; ferner Radnadeln im Mus. Darmstadt und Donaueschingen etc.

3) Verschiedene Gefässe der Mannheimer Sammlung, wahrscheinlich aus einem Urnenfriedhof.

Vortr. d. Mannh. Altert.-Ver. S. 10, Wagner, Hügelgräber S. 38 Anm. 1), aus der La Tène-Periode Gräber und Einzelfunde (Museum Mannheim, vergl. auch K. Baumann, Corrbl. d. Westd. Zeitschr. 1892 S. 243, 1894 S. 367 u. s.).

Der nächste Punkt der Rheinebene gegen Süden, welcher Spuren zusammenhängender Besiedelung zeigt, ist Walldorf bei Wiesloch. Auf eine neolithische Bevölkerung weisen zwei Steinbeile des Karlsruher Museums, von welchen eines in der Nähe der bekannten Grabhügelgruppe im Hochholz gefunden sein soll (vergl. Sinsheimer Jahresb. VII 117). Von dieser Grabhügelgruppe selbst gehört ein Hügel dem Ende der Steinzeit an, wie die Bestattungsweise und ein schnurverzierter Scherben zeigen (vergl. Corrbl. d. Westd. Zeitschr. I 51 (Hügel II) und Fundb. von Schwaben VI (1899) S. 27), vielleicht aber auch mehrere andere, die schon vor langer Zeit geöffnet wurden (vergl. Sinsh. Jahresb. VII S. 22, Schnarrenberger, d. vor- und frühgeschichtliche Besiedelung des Kraichgaus 1898 S. 20 f.). Der genannte Steinzeithügel enthielt noch eine Nachbestattung der Hallstatt-Periode, welcher Zeit auch die übrigen Grabhügelfunde angehören (vergl. auch Tischler, Westd. Zeitschr. V S. 184). Aus der La Tène-Periode sind mir bis jetzt von Walldorf selbst keine Überreste bekannt, wohl aber aus dessen Nähe bei Wiesloch (vergl. Schnarrenberger S. 26). Über ein bronzezeitliches Grab bei Hockenheim vergl. Westd. Zeitschr. 1896, 45.

Die zahlreichen Überreste von Huttenheim bei Philippsburg, nämlich Spuren von einem bronzezeitlichen Pfahlbau in einem Moore, einem ausgedehnten Urnenfriedhof der jüngeren Bronzezeit,[1]) Mardellenwohnungen und verschiedene Grabhügelgruppen der Hallstatt- und La Tène-Periode hat Schnarrenberger bereits zusammengestellt (S. 15 f., 22, 25).

Weiterhin heben sich die Ausmündungen der verschiedenen Thaleinschnitte des Neckarhügellandes namentlich bei Stettfeld, Untergrombach, Weingarten durch verschiedenzeitliche Funde heraus (vergl. die Aufzählung der Funde bei Schnarrenberger). Die steinzeitliche Ansiedlung lag oben auf den leicht zu verteidigenden Kuppen des Westrandes des Gebirges, wie bei Untergrombach (Michelsberg) und Weingarten. Die späteren Ansiedlungen scheinen sich am Fusse des Gebirges in der Rheinebene befunden zu haben, wenigstens liegen hier die Gräber, so bei Weingarten eine grosse Grabhügelgruppe der jüngeren Bronze- und Hall-

1) Das im Nachtrag von Schnarrenberger erwähnte 7. Grab, das 1898 von Herrn Bonnet geöffnet wurde, liegt ca. 100 m von den andern Gräbern entfernt, lässt also auf ziemliche Ausdehnung der Begräbnisstätte schliessen, falls diese nicht aus einzelnen Gruppen besteht.

statt-Zeit, bei Stettfeld Grabfunde aus der Bronze- und La Tène-Zeit, während die von Herrn Bonnet neuentdeckten Grabhügel bei Untergrombach, wie solche bei Forst, noch nicht geöffnet sind. Refugien werden aber immer noch oben auf den Höhen beibehalten worden sein.

Die mittlere Rheinebene südlich der Murg scheint weniger dicht besiedelt gewesen zu sein, offenbar wegen der noch heute nachwirkenden grösseren Versumpfung. Doch finden sich auch hier Spuren wiederholter Besiedelung, namentlich von der Hallstatt-Zeit ab, so bei Iffezheim (Steinzeit und Spät-Hallstatt oder Früh-La Tène), Hügelsheim (Bronzezeit und Früh-La Tène, vergl. Wagner, Hügelgräber S. 29 f.), zwischen Rheinbischofsheim-Wagshurst und Gamshurst (Bronzezeit (Mus. Karlsr.) und La Tène, Bissinger, Münzfunde I n. 121 (Maced. Philipp.), vergl. auch n. 122), Auenheim und Schutterwald (steinzeitliche Funde etc.). Die Hauptansiedlungen werden sich aber auch hier am Westrande des Gebirges hingezogen haben, wo ihre Spuren durch den ausgedehnten Weinbau früh beseitigt wurden.

Dichtere Bevölkerung zeigt wieder der südliche Teil der badischen Rheinebene, namentlich die Gegend um den Kaiserstuhl und weiter südlich, wo das Gebirge allmählich näher an den Rhein herantritt. Namentlich bei Riegel-Malterdingen-Kenzingen (vergl. Schauinsland XXIV (1897) S. 5 f. (H. Maurer), Wagner, Hügelgräber S. 26 f. und sonstige neuere Funde), zwischen den Tunibergen und dem Kaiserstuhl, am Kaiserstuhle selbst, ferner in der Gegend von Müllheim und Istein (vergl. Schreiber, die neuentdeckten Hünengräber im Breisgau 1826, Taschenbuch f. Gesch. und Altert. in Süddeutschland, die Arbeiten von M. de Ring, Wagner, Hügelgräber und zahlreiche Grabfunde in den Sammlungen von Karlsruhe und Freiburg) reichen die Fundserien wiederholt ununterbrochen von der Steinzeit bis zur La Tène-Periode herab.

Während die sehr steilen Südabhänge des Schwarzwaldes natürlicher Weise nur vereinzelte Spuren alter Besiedelung aufweisen, zeigt das Hügelland zwischen Wutach-Bodensee und Donau durch alle Perioden hindurch eine ziemlich dichte Bevölkerung, namentlich die fruchtbare Ebene des Klettgaues, das sonnige Hügelland bei Stühlingen-Schleitheim, die fruchtbare Baar bei Donaueschingen bis hinüber nach Villingen, die schützende Hochebene der Alb beiderseits des Donauthals und die nähere und weitere Umgebung des Bodensee's selbst hinab bis Schaffhausen und nördlich bis Engen und Pfullendorf. Alle die einzelnen Orte, welche ununterbrochene Anbauung zeigen, aufzuführen, würde hier zu weit führen; eine teilweise Aufzählung der Funde enthält das badische Inventarisations-

werk der Kunstdenkmäler von E. Wagner. Der eigentliche Gebirgsstock des Schwarzwaldes ist so gut wie ganz frei von Wohnresten, ebenso wie der des Odenwaldes, wenn auch die fruchtbareren grösseren Thäler, wie das der Wiese, Kinzig und einige Seitenthäler des Neckars solche zeigen.

In dem wieder dichter besiedelten Neckarhügelland zwischen Schwarzwald und Odenwald finden sich die meisten Spuren auf den Anhöhen längs der Thäler der Pfinz, des Weingarter Grabens, der Saal-, Kraich- und Katzbach, der Angel- und Leimbach sowie der Elsenz und ihrer Nebenbäche. Orte besonders zahlreicher verschiedenzeitlicher Funde sind Sinsheim-Dühren, Ehrstätt, Rappenau. Über die Besiedelung des Baulandes vergl. meinen Aufsatz Neue Heidelb. Jahrb. 1897 S. 138 f.

Über die Grösse der vorrömischen Ansiedlungen liegen bereits bestimmte Anhaltspunkte vor. Die neolithischen Pfahlbaudörfer bei Maurach, Unteruhldingen und Bodman haben eine Länge von 840, 590, 550 und 410 m und eine Breite von 30—70 m (die grösste Breite in der Mitte). Die von einem Graben umgebene steinzeitliche Ansiedlung auf dem Michelsberg bei Untergrombach weist eine Länge auf von gegen 400 m bei einer Breite von gegen 200 m. Etwas kleiner ist die auf einer Anhöhe bei Bühl (Amt Waldshut) gelegene Siedelung. Die bei Eichelsbach (Bezirksamt Obernburg a. Main) genauer erforschte Niederlassung nimmt einen etwas gekrümmten Streifen von 220 m Länge und 30 m Breite ein und zeigt scharfe Abgrenzungen, was auf eine umgebende Schutzhecke oder ähnliches schliessen lässt (vgl. v. Haxthausen, Beitr. z. Anthr. u. Urgesch. Bayerns XII (1897) S. 11 f.). Bei Grombach sind, abgesehen von den Gräbern, bis jetzt ca. 70 Hütten- und Feuerstellen festgestellt, während sehr viele durch den Ackerbau bereits verschwunden sind, bei Eichelsbach 154. Die bis jetzt erforschten bronzezeitlichen Pfahlbauten des Bodensees sind etwas kleiner als die steinzeitlichen, wenn der Unterschied auch kein beträchtlicher ist. Ebenso haben sich bei Eichelsbach die bronzezeitlichen Trichtergruben zu mehreren kleineren Einzelgruppen vereinigt und ziehen über eine $1^1/_2$ Kilometer lange Zone hin. Aus der Hallstatt- und La Tène-Periode ist bis jetzt in Baden keine Ansiedlung eingehender untersucht, doch weisen verschiedene grössere Gruppen von Trichtergruben, Grabhügeln und Urnenfeldern auf ähnliche Dorfgemeinschaften hin. Neben diesen grösseren Komplexen sind aber allenthalben auch kleinere Gruppen von Hüttenstellen und Gräbern vorhanden, welche auf kleinere Verbände und Einzelsiedlungen hinweisen. Schon unter den Pfahlbauten des Bodensees finden sich auch kleinere Anlagen von 50 bis 100 m Länge und ca. 30 m Breite und mehrfach auch ganz vereinzelte

Hütten, und ähnliche Erscheinungen lassen sich im Binnenland durch alle Perioden hindurch nachweisen. Man sieht also, dass von der jüngeren Steinzeit ab neben den geschlossenen Dörfern Einzelsiedlungen hergingen. Von den Galliern speziell wird ja berichtet, dass sie sich gern einzeln ansiedelten, ut fons ut campus ut nemus placuit.

Die römische Besiedelung des jetzigen badischen Landes hing natürlich eng zusammen mit dem Verlauf der militärischen Okkupation. Das Land nördlich vom Bodensee und westlich bis etwa an die Wutach wurde schon unter Augustus besetzt und der Provinz Raetien zugeteilt. Hier finden sich auch die ältesten Spuren römischer Ansiedlung, wie die Münzen, Fibeln, Ziegelstempel und Gefässreste bestätigen. Auch die Südabhänge des Schwarzwaldes zwischen Basel-Säckingen-Waldshut werden damals schon mit einzelnen römischen villae rusticae bedeckt worden sein, da die gegenüber liegende Festung und Kolonie Augusta Rauracorum rasch zu grosser Blüte gelangte. Die Rheinebene und das Land südlich der Linie Strassburg-Rottweil wurde erst von Vespasian besetzt, das Neckarhügelland und der Odenwald wahrscheinlich erst von Trajan, dem wohl auch die Anlage der älteren Limeslinie vom Neckar durch den Odenwald zum Main zuzuschreiben ist. Die Vorschiebung der Grenze in die Linie Miltenberg-Walldürn-Osterburken-Jagsthausen etc. erfolgte unter Hadrian oder spätestens unter Antoninus Pius. Der militärischen Besetzung folgte die private Besiedelung dicht auf dem Fusse, ja ging ihr unter günstigen Umständen sogar voraus. Doch scheint sie, soviel wir bis jetzt beurteilen können, wenigstens in Baden die offizielle Grenzlinie nach Osten nicht überschritten zu haben. Als die Verhältnisse von der Mitte des III. Jahrhunderts ab in den Grenzgebieten unsicher wurden, liess auch die private Besiedelung nach, nur in der Nähe der Kastelle wie bei Osterburken und von ummauerten vici wie Wimpfen mag sie noch länger Stand gehalten haben. In der Rheinebene dagegen hat sie unter dem Schutze der linksrheinischen Festungen offenbar noch etwas länger gedauert.

Die römische Neubesiedelung richtete sich in erster Linie nach dem militärischen Strassensystem, welches die grossen Waffenplätze am linken Rheinufer mit denen am germanischen und rätischen Limes zu verbinden hatte. Zu den ältesten als militärische Kunststrassen angelegten Strassenzügen gehören wohl die vom Bodensee bezw. der Nordschweiz nach Augsburg führenden, ferner die Strasse Stein-Singen-Orsingen-Neuhausen, welche einerseits Anschluss an die Donauthalstrasse Buchheim-Vilsingen-Mengen etc. hatte, andererseits an die nach der Offen-

burger Inschrift von Vespasian erbaute Strasse Tuttlingen-Rottweil-Kinzigthal-Offenburg-Strassburg. Wohl ebenfalls von Vespasian erbaut ist die sogen. Peutingerstrasse Zurzach-Hüfingen-Rottweil und die Rheinthalstrasse Strassburg-Rastatt-Heidelberg-Gernsheim-Mainz, während die Bergstrasse Heidelberg-Durlach-Baden-Offenburg etc. nach dem Bühler Meilenstein erst unter Trajan erstellt wurde. Von Trajan und seinen Nachfolgern sind endlich die Strassen angelegt, welche die Limeskastelle mit Mainz, Worms, Speier, Strassburg verbanden. Die Verbindung der nördlichen Odenwaldkastelle mit Mainz geschah auf den Kolonnenwegen der inneren und äusseren Limeslinie und weiterhin um die nördlichen Ausläufer des Odenwaldes herum. Weiter südlich führte eine Strasse vom Kastell Osterburken über Neckarburken-Obrigheim-Lobenfeld-Heidelberg-Ladenburg nach Worms und Mainz, und fast parallel zu ihr, ca. 10 Kilometer weiter südlich, eine zweite Strasse vom Kastell Jagsthausen über Wimpfen-Wiesloch nach Speier. Die Verbindung Öhringen-Böckingen lenkte wahrscheinlich in die letztere Strasse ein (bei Hasselbach oder Steinsfurth?), während die nach Süden folgenden Kastelle Mainhard-Wahlheim, Murrhardt-Benningen und Welzheim, Lorch-Cannstadt wahrscheinlich sowohl mit Speier (über Flehingen-Stettfeld) wie mit Strassburg (Pforzheim-Ettlingen) verbunden waren. Ueber den Schwarzwald nach Osten führte wohl nur eine Kunststrasse, die oben genannte Kinzigthalstrasse; Saumpfade mögen aber immerhin dem Rench- und Dreisamthal entlang gegangen sein.

Wollen wir uns über den Umfang und die Art der römischen Besiedlung klar werden, so sind vor allem jene Ueberreste auszuscheiden, welche nur einzelstehenden Meierhöfen angehören. Früher glaubte man, wo etwas ausgedehnteres römisches Mauerwerk vorlag, gleich eine grössere Ansiedlung vieler Menschen vor sich zu haben, die zahlreichen neueren Ausgrabungen haben uns aber über den Charakter dieser Bauten eines besseren belehrt. In den meisten Fällen sind es nur einzelstehende villae rusticae. Bald sind es grosse Gutshöfe mit geräumigem Wohnhaus, gesonderter Badeanlage und zahlreichen Wirtschaftsgebäulichkeiten, das ganze von einer Mauer umgeben, wie die villa im Hagenschiess bei Pforzheim und in der Altstadt bei Messkirch, bald sind es einfachere Wohnhäuser mit einigen Badezimmern und gesonderten Scheuer- und Stallgebäuden, und nicht selten auch nur ganz einfache Gebäulichkeiten mässigen Umfanges mit Fachwerk-Zwischenwänden und remiseartigen Anbauten. Die einfachsten Formen begegnen namentlich in nächster Nähe der Grenze, wo sich wohl ausgediente Soldaten angesiedelt haben. Weiter landeinwärts sind sie schon etwas reicher ausgebaut

und komfortabler eingerichtet, die ganz grossen Gutshöfe finden sich aber nur im Innern des Landes (ausser den oben genannten bei Wössingen, Fischbach, Schleitheim etc.). Doch hängt dies nicht nur mit der grösseren Unsicherheit jener Grenzdistrikte, sondern auch mit der geringeren Fruchtbarkeit derselben zusammen. Ueber die Grösse des Ackerbesitzes solcher Kolonisten gibt uns vielleicht eine Inschrift von Obrigheim (C. J. Rh. 1724) Aufschluss, wenn die Lesung Schultens (Bonn. Jahrb. 1898 S. 37 f.) richtig ist, wonach ein solcher Grossgrundbesitzer einen Merkurtempel und vier Centurien Landes (= 800 iugera) stiftet, also ein ganz beträchtliches Stück Land.

Am zahlreichsten sind diese landwirtschaftlichen Gehöfte in der Nähe der grösseren vici, wie rings um Ladenburg und Baden-Baden und in der Nähe der grösseren Kastellorte (Osterburken, Neckarburken, Wimpfen etc.). Ausserdem begleiten sie in langen Reihen die römischen Heerstrassen, bald in näherem, bald in weiterem Abstand von diesen, je nach der Lage des zu bewirtschaftenden Acker- und Wiesengeländes und ausreichender Quellen, auf welche sie bei der offenbar stark gepflegten Viehzucht vor allem angewiesen waren. Kleine Wiesenthälchen mit sonnigen Abhängen tiefgründigen Ackerbodens werden besonders bevorzugt. Nicht ohne Interesse ist die Thatsache, dass sie selbst über den rauhen Schwarzwald hinweg vereinzelt die Peutinger- und Kinzigthalstrasse begleiten, wie sie ebenso auf den unwirtlichen Höhen des Odenwalds bei den Kastellen Oberscheidenthal und Schlossau nicht ganz fehlen. Im Odenwald und Bauland allein sind über 50 solcher Meierhöfe nach sicheren Resten von mir festgestellt worden, eine grössere Anzahl neuer auch im Neckarhügelland und am Oberrhein. Ferner hat in der Umgegend von Karlsruhe Herr Ingenieur Bonnet eine grössere Zahl nachgewiesen. Ein Teil derselben liegt in der Rheinebene und zeigt wiederum, dass das Rheinthal schon um jene Zeit bei weitem nicht mehr in der Ausdehnung versumpft war, wie man es sich oft vorstellt. Die Gesamtzahl dieser Meierhöfe in Baden beträgt sicher mehrere hunderte (vergl. auch das Verzeichnis der Trümmer- und Fundstätten aus römischer Zeit von K. Bissinger 1885).

Ausser diesen Meierhöfen lassen sich aber auch Ansiedelungen anderer Art nachweisen. Vor allem sind es Gruppen mehrerer, meist unterkellerter Häuschen, mit einem oder mehreren Brunnen. Sie finden sich namentlich an den Kreuzungspunkten der Heerstrassen, so an der Dornmühle bei Wiesloch und bei Stettfeld, an den Schnittpunkten der Bergstrasse mit den vom Rhein nach dem Limes führenden Strassen. Ur-

sprünglich wohl nur Kneipen, Kaufläden etc., wie sie an solchen wichtigen Verkehrsstellen entstehen, mögen sie bald auch weitere Siedler angelockt haben. Ähnliche weilerartige Ansiedlungen an Strassenknotenpunkten dürften nach verschiedenen Anzeichen bei Schriesheim, Steinsfurth, Ettlingen, Bechtersbohl, Singen, Neuhausen gelegen haben. Auch an verschiedenen Flussübergängen sind sie nach mehrfachen Funden zu vermuten, so längs des Rheines bei Hockenheim gegenüber Speier, bei Au und Plittersdorf gegenüber Lauterburg und Selz, bei Kehl, Wyhlen (bei Augst), Rheinheim (bei Zurzach), Stein (gegenüber Eschenz), am Neckar bei Neckarhausen (gegenüber Ladenburg) und bei Obrigheim, an der Pfinz bei Dietenhausen-Ellmendingen und bei Pforzheim.

Einzelne dieser an Strassenknotenpunkten und Flussübergängen gelegenen Weiler vergrösserten sich nachweisbar bald zu Dörfern, wie Neuenheim-Heidelberg, Lobenfeld (vicus Nediensis), wohl auch Stettfeld, Sandweier-Oos (vicus Bibiensis), Offenburg und vermutlich auch mehrere der an die rechtsrheinischen Brückenköpfe sich anschliessenden Weiler. Die schon in vorrömischer Zeit bestehenden Siedlungen bei Heidelberg und Offenburg verdankten wie die bei Schleitheim (Juliomagus) und Hüfingen (Brigobanne) ihre Entwicklung allerdings wesentlich den dort liegenden Kastellen früher Zeit, wie auch die Lagerorte bei Neckarburken, Osterburken und Wimpfen zu förmlichen vici auswuchsen, während die canabae bei Walldürn, Oberscheidenthal und Schlossau ein bescheideneres Dasein geführt zu haben scheinen.

Ausser diesen an wichtigen Verkehrsstellen gelegenen Weilern und Dörfern lassen sich aber auch solche nachweisen, welche eine derartige günstige Verkehrslage entbehrten und z. T. nicht einmal unmittelbar an einer römischen Heerstrasse liegen. Schon der vicus Nediensis (Lobenfeld-Neidenstein) liegt nicht in der Nähe eines Knotenpunktes, eigentlich nicht einmal an der Heerstrasse selbst, ebenso konnte auch in der weiteren Umgebung des vicus Senotensis im Welschenthal bei Wilferdingen[1]) (Br. 1677) bis jetzt keine Heerstrasse entdeckt werden. Auch die grösseren röm. Ansiedlungen am Atzelberg bei Wallstadt (vgl. Westd. Ztschr. 1892 S. 243, 1894 S. 367), bei Walldorf (Schnarrenberger S. 33/34), Riegel etc. liegen nicht an einem solchen Knotenpunkt und z. T. auch

1) Bei Wilferdingen und Lobenfeld sind bis jetzt allerdings nur Gegenstände der Steinzeit gefunden worden; doch beruht das wohl nur auf Zufall, da bis jetzt keine umfänglicheren Untersuchungen stattgefunden haben. Uebrigens könnte bei Wilferdingen auch nur die villa eines vicanus Senotensis gestanden haben, der vicus selbst könnte bei Pforzheim oder Dietenhausen anzunehmen sein.

nicht unmittelbar an der römischen Heerstrasse. Wie die Namen vicus Nediensis und Senotensis zeigen, sind es wahrscheinlich ältere Niederlassungen der einheimischen gallisch-germanischen Bevölkerung, während der vicus Bib(= v)iensis am Kreuzungspunkt der Strasse bei Sandweier-Oos sich schon durch seinen Namen als römische Neusiedlung kundgiebt. Auch Ladenburg verdankt seine Entstehung älterer Zeit, wie schon der Name Lopodunum zeigt, während Baden-Baden (Aquae Aureliae) nach den bisherigen Funden eine römische Neugründung zu sein scheint, obwohl die warmen Quellen doch schon ältere Besiedlung wahrscheinlich machen.

Erinnern wir uns jetzt des oben über die vorrömische Besiedelung Gesagten, so wurde gerade für die meisten der genannten Römerstätten eine ununterbrochene Besiedelung durch die ganze vorrömische Periode hindurch nachgewiesen. Es ergiebt sich also, dass viele derselben auch in römischer Zeit weiterbestanden, dank ihres fruchtbaren, lang angebauten Bodens. Auch die Namen der römischen Garnisonsorte im Odenwald wie Elantia (Neckarburken an der Elz), Triputium (die Gegend von Schlossau), Stu . . . (Walldürn), Seiopa (Miltenberg) verraten, dass die Römer auch hier eine einheimische Bevölkerung vorfanden. Dass die römischen Heerstrassen nicht immer Rücksicht auf diese älteren Dörfer der Einheimischen nahmen, hängt mit ihrem dem Fernverkehr dienenden Charakter und der militärisch-technischen Tracierung derselben zusammen, wie es ähnlich bei den wichtigeren Eisenbahnlinien neuerer Zeit der Fall ist.

Zu der Bedeutung von Städtchen oder Städten[1]) kamen auf dem rechten Rheinufer nur wenige Ansiedlungen, sicher nachweislich sind auf unserem Gebiet nur Ladenburg, Baden-Baden (und Wimpfen), vielleicht auch Badenweiler, welches jedenfalls ein nicht unbedeutender Badeort war. Ladenburg, zunächst nur ein grösseres gallisch-germanisches Dorf (Lopodunum), wurde wohl schon von Trajan zum vicus erhoben und mit einer Stadtmauer umgeben und gleichzeitig oder bald darauf zum Vorort der civitas Ulpia S(ueborum) N(icretum) gemacht. Nach der Ausdehnung der im Boden vorhandenen Mauerreste und dem bisher aufgedeckten Zuge der Stadtmauer zu schliessen, mag es etwa die doppelte Grösse des jetzigen Städtchens gehabt haben. Es war, wenigstens längs der Hauptstrassen, mit geräumigen, massiven Häusern bebaut, an abgelegeneren Stellen wurden allerdings auch einfache Baracken und Grubenwohnungen gefunden, doch stammen diese z. T. aus der ersten römischen

1) Nur dem Umfang nach. Denn eigentliche Stadtgemeinden in römischem Sinn gab es im Dekumatenland nicht, vergl. E. Kornemann, zur Stadtentstehung in den ehemaligen keltischen und germanischen Gebieten des Römerreichs, Giessen 1898 (S. 70 f.).

Zeit. Ähnliches wurde bei Wimpfen beobachtet, das nach dem Umfang seiner Stadtmauer etwas mehr als die doppelte Grösse des jetzigen, sehr weitläufig gebauten Marktfleckens Wimpfen im Thal hatte. Wimpfen wurde später der Vorort der civitas Alisinensis, wohl des Elsenzgaus. Baden-Baden, zunächst als Garnisonsort einer Kohorte, bald auch durch seine grossartigen Badeanlagen von Bedeutung, in seinem Umfang aber noch nicht durch Ausgrabungen festgestellt, wurde von Caracalla zum Vorort der civitas Aurelia Aquensis gemacht. Diese reicht im Norden mindestens bis zur Linie Au-Ettlingen-Pforzheim-Mühlacker, wie die Meilensteine von Au, Ellmendingen-Nöttingen und vielleicht auch die Inschrift von Dürrmenz lehren, während die Erstreckung gegen Süden unbekannt ist. Ob im südlichen Baden noch eine weitere civitas existierte, etwa mit dem Vororte Riegel oder Badenweiler, wissen wir nicht, ebenso wenig wie wir den Vorort kennen, zu welchem das Land nördlich vom Bodensee gehörte. Die eigentlichen Grenzdistrikte waren, wenigstens in der älteren Zeit, Staatsdomäne mit Kleinpacht, soweit sie nicht von den Kastellterritorien in Anspruch genommen waren,[1]) und zeigen deshalb besonders zahlreich jene einzelstehenden Bauernhöfe.

In welcher Weise die ersten alamannischen Eroberer sich einrichteten, wissen wir trotz der zahlreichen Reihengräberfunde nur sehr ungenügend, hauptsächlich weil die chronologische Unterscheidung dieser noch sehr im argen liegt und von den Wohnstätten bis jetzt so gut wie nichts entdeckt ist. Wenn von den Alamannen überliefert ist, dass sie die römischen Städte mieden — ipsa oppida ut circumdata retiis busta declinant (Ammian 16, 2, 12) — so bewohnten sie doch deren wohl kultivierten Territorien und zwar mit Vorliebe, wie das bedeutende Überwiegen der Reihengräberfelder innerhalb der Limesgrenze gegenüber den ausserhalb derselben gelegenen in Baden und Württemberg zeigt, und auch charakteristische, an fast allen oben genannten Römerstätten gemachte Funde bestätigen, wobei wir von den zahlreichen Münzen aus dem Ende des III. und aus dem IV. Jahrhundert ganz absehen wollen. Bei Osterburken, (Neckarburken), Heidelberg-Neuenheim, Ladenburg, Walldürn, Wiesloch, Hockenheim, Oos-Baden, Offenburg, Herthen, Schleitheim, Hüfingen etc. sind vielfach recht ausgedehnte Reihengräberfelder entdeckt worden, die sich, wie bei Neuenheim und Herthen, z. T. als noch früher Zeit angehörig erweisen lassen. Verschiedene derselben, darunter auch frühe, sind zwar inmitten römischer Gebäudetrümmer gelegen, beweisen aber

1) Vergl. E. Herzog, Bonner Jahrb. H. 102 S. 83 f.

dadurch keineswegs, dass die Alamannen die römischen Gebäude noch bewohnten, sondern sprechen eher dagegen.[1]) Aber schon durch die Benützung des wohlbebauten römischen Ackerlandes ist eine gewisse Kontinuität gegeben.

Und ein, wenn auch vielleicht nur äusserlicher Zusammenhang mit den römischen Einrichtungen lässt sich vielleicht auch noch in der fränkischen Gaueinteilung erkennen. Oder sollte es reiner Zufall sein, dass im Gebiet der civitas S. N. mit Lopodunum als Vorort und dem der civitas Alisinensis wohl mit Wimpfen als Vorort später der Lobden- und Elsenzgau (Elisanzgau) erscheinen? Der Lobdengau war im Süden etwa durch die Linie Hockenheim-Wiesloch-Dühren begrenzt, im Osten durch eine Linie Reilsheim-Dühren. Der unmittelbar anstossende Elsenzgau reichte im Süden von der Linie Dühren-Eppingen bis gegen Maulbronn und hinüber bis Wahlheim an den Neckar, der im Osten und Norden die Grenze bildete. Da wir die Abgrenzung der beiden römischen civitates nicht kennen, besitzen wir vorderhand allerdings keine Anhaltspunkte dafür, ob jene Übereinstimmung der Gau-Bezeichnung auch auf eine wirkliche Anknüpfung an ältere Verhältnisse schliessen lässt. Die civitas Aquensis würde teilweise dem Uffgau (mit Alb-, Pfinz- und Enzgau etc.) entsprochen haben.

Überblicken wir zum Schluss noch einmal das Dargelegte, so ist ein Zusammenhang zwischen römischer und vorrömischer Besiedelung ohne jeden Zweifel vorhanden. Von weitergehender Bedeutung für die Entwicklung der betreffenden Orte wurde er aber im allgemeinen nur in den Fällen, wo die vorrömischen Ansiedlungen an einen Knotenpunkt oder an eine sonst wichtige Verkehrsstelle des neuen Strassennetzes oder Befestigungssystems zu liegen kamen, wie z. B. die an der Ausmündung der Thaleinschnitte des Neckarhügellandes gelegenen Siedelungen bei Wiesloch, Stettfeld, Bruchsal, Durlach, Ettlingen etc., oder an Punkten wie Ladenburg, Heidelberg, Obrigheim, Osterburken, Walldürn, Wimpfen, Pforzheim u. s. w. Viele dieser Ansiedlungen bestunden auch in alamannisch-fränkischer Zeit weiter und vergrösserten sich im Verlauf des Mittelalters zu kleinen Städtchen. Die Wurzeln dieser Entwicklung reichen also in letzter Linie auf die geschilderten Verhältnisse jener ältesten Zeiten zurück.

1) Vergl. auch K. Weller, d. Besiedelung des Alemannenlandes, Württ. Vierteljahrh. VII (1898) S. 301 f. (vgl. auch III (1894) S. 22 f.).

Die Machtstellung Heinrichs II. von England.

Von

Alexander Cartellieri.

Die seit dem Falle des imperium Romanum in der Geschichte wiederkehrenden Versuche, allgemeine Reiche zu gründen, pflegen die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen wie der Nachlebenden in besonderem Masse zu fesseln. Die Erneuerung des abendländischen Kaisertums durch Karl den Grossen, die Monarchie Karls V., worin die Sonne nicht unterging, das Grosskönigtum Ludwigs XIV., das Empire Napoleons sind dem Historiker zugleich End- und Ausgangspunkte langer Entwickelungsreihen, an denen er länger verweilen muss, um tiefere Einblicke in das Werden und Wachsen der Völker zu gewinnen. Auch dann, wenn sie nicht verwirklicht wurden, sind solche weltumspannenden Pläne eingehender Betrachtung würdig, weil darin die erfolgreiche Arbeit von Jahrhunderten gleichsam gesammelt und verdichtet zu Tage tritt. Sie bedeuten immer eine gewaltige Anspannung der Kräfte, die starke Gegenwirkungen hervorruft und noch viel später in der Geschichte deutlich wahrnehmbare Spuren zurücklässt. So gross ist die Macht der politischen Idee, dass Unternehmungen, die einmal, wenn auch vergeblich, gewagt worden sind, kühnen Geistern immer wieder als lockendes Ziel vorschweben.

Während des Mittelalters ist man gewöhnt, in den deutschen Kaisern die berufenen Träger der Idee des Weltreiches zu sehen. Man beachtet vielleicht nicht genug, dass kurz vor der Zeit, wo der geschickten Diplomatie der Hohenstaufen durch die Verheiratung Heinrichs VI. mit Konstanze die lang ersehnte Vereinigung Deutschlands und Siziliens gelang, und damit der Papst in Rom der ihn von Norden und Süden bedrohenden Macht des Kaisers unterworfen schien, im Westen Europas ein grossartiges Staatensystem ausgebildet wurde, dessen rascher Zerfall allein verhinderte, dass es mit dem Kaisertum um den Vorrang streiten musste: das angiovinische Reich, wie es Heinrich von Anjou, König von England, gegründet hatte.

Wer auf der Karte Frankreichs den Lauf der Loire von der Mündung stromaufwärts verfolgt, dem fällt sofort die von der Natur vielfach begünstigte geographische Lage von Angers in die Augen. In geringer Entfernung von der alten Hauptstadt der Grafschaft Anjou, des heutigen Département Maine et Loire, vereinigen sich fünf schiffbare Flüsse und wichtige Handelsstrassen. Die Umgebung ist reich an Vieh, Getreide, Wein und Obst. Von diesen gesegneten Fluren breitete sich die Macht der Grafen von Anjou aus. Der Ursprung des Geschlechtes verliert sich im Dunkel der Sage: nur spärliche und unsichere Kunde führt in die letzten Zeiten des Karolingischen Reiches. Der Mannesstamm starb 1060 aus, aber Hermengard, des vorletzten Grafen Tochter, die einen Grafen Gottfried oder Alberich von Gâtinais heiratete, vererbte die auszeichnenden politischen Eigenschaften der Väter auf die Söhne. Ihr Enkel war Fulko V., Graf von Anjou und durch seine Frau auch Graf von Maine, der als König von Jerusalem 1143 starb. Um der überlieferten Feindschaft seines Hauses gegen die Herzöge der Normandie ein Ende zu machen, verheiratete er seinen 15jährigen Sohn Gottfried mit der zehn Jahre älteren Mathilde, der Tochter Heinrichs I., Herzogs von Normandie und Königs von England, einer Enkelin Wilhelms des Eroberers, die in erster Ehe mit Kaiser Heinrich V., dem letzten Salier, vermählt gewesen war.

Gottfried, den Sage und Dichtung feierten, erhielt von den Zeitgenossen den Beinamen des Schönen, in der Geschichte den Beinamen Plantagenet (Ginsterpflanze), weil er durch die Ginstersträuche seiner Heimat zu schweifen liebte. Er verband ein gewinnendes Äussere mit vortrefflicher Bildung, namentlich einem treuen Gedächtnis für geschichtliche Ereignisse. Die ruhige Sicherheit, die ihm eigen war, fehlte seiner Gemahlin gänzlich. Mathildens Charakter bot grelle Gegensätze: echt weibliche Milde und Sanftmut neben wilder Rachsucht und politischer Leidenschaft.

Heinrich II. war der älteste Sohn, der dem ungleichen Elternpaare, das keineswegs in glücklicher Ehe lebte, im März 1133 geboren wurde. Als er, zum Manne herangereift, die Aufmerksamkeit von Freund und Feind im stärksten Masse fesselte, ist er mehrfach geschildert worden. Kurz-Mantel nannten ihn Engländer und Normannen, weil er sich nach der Sitte seiner angiovinischen Heimat zu kleiden pflegte. Er war ein Mann von stämmigem Wuchse. Der Stiernacken, die breiten Schultern, nervigen Arme und rauhen Hände kündigten die aussergewöhnliche Leistungsfähigkeit des Körpers an. Seine Beine waren durch unablässiges

Reiten gekrümmt. Das rötlich schimmernde Haar trug er kurz geschoren, weswegen Spötter wohl sagten, er habe Farbe und Art eines Fuchses. Der hervorstechendste Zug seines Wesens war ein ungezügelter, rücksichtsloser Thätigkeitsdrang im Guten wie im Schlimmen. Nachdem er sich den Tag über an den Staatsgeschäften abgearbeitet, eilte er, sich im Kreise seiner Kleriker durch angeregte Unterhaltung über geistige Dinge zu erholen. Furchtbar konnte er im Zorn aufwallen, aber er ist mit Unrecht von seinen Feinden als Wüterich verschrieen worden. Die eiserne Zeit verlangte eine eiserne Faust, um Ordnung zu stiften. Hass und Liebe bewahrte er gleich beharrlich, und scheute kein Hindernis, um eine, wenn auch verbotene sinnliche Neigung zu befriedigen. Worte achtete er wenig, auch Versprechungen und Schwüre waren ihm nicht heilig. Edles Mass liess er am meisten vermissen. Von Natur kein Freund des Krieges, suchte er sich, so lange es anging, mit Geld zu helfen und griff nur ungern zu den Waffen, obwohl es ihm keineswegs an persönlichem Mute fehlte. Aber der Krieg war ihm nur ein und nicht das sicherste Mittel der Politik.

Seiner Bildung nach konnte er nichts anderes sein als Franzose. Englisch verstand er wohl, wie denn seine ausgedehnten Sprachkenntnisse gerühmt werden, aber er redete nur Französisch und Latein. Litterarischen Bestrebungen brachte er rege Teilnahme entgegen. Vor allem blühte die Geschichtsschreibung unter ihm auf. Den Chronisten, die ausführlich und genau, wenn auch schmucklos, Jahr für Jahr seine Thaten aufgezeichnet und damit auch für die Geschichte der Nachbarländer ein ungemein wertvolles, von der Forschung vielleicht noch nicht genügend gewürdigtes Hilfsmittel geschaffen haben, hatte Europa damals kaum etwas Ebenbürtiges an die Seite zu stellen.

Um die Eigenart der Machtstellung Heinrichs klar zu erkennen, wird man sie auf ihrem Höhepunkte betrachten, etwa in den Jahren 1175 bis 1183, das heisst nach der glücklichen Bewältigung der ersten Empörung Jung Heinrichs, vor dessen zweiter Empörung, an die sich nur wenige Jahre später der Entscheidungskampf mit Philipp II. August von Frankreich anschloss.

So verschieden nach Bodenbeschaffenheit und Nationalität die einzelnen, dem Anjou gehorchenden Länder waren, so verschieden auch die Rechtsverhältnisse, auf die sich seine Herrschaft gründete.

England gab ihm den stolzen Königstitel, hob ihn aus der grossen Zahl der Herzöge und Grafen heraus und wies ihm gleich unter dem Kaiser, neben dem Könige von Frankreich, seinem Lehensherrn für den

festländischen Besitz, einen Platz an. Nach dem verhängnisvollen Zeitalter der Anarchie, da König Stephan von Blois und Heinrichs Mutter, die Kaiserin Mathilde, in wildem Bürgerkriege um die Krone stritten, atmete das Land unter dem harten, aber gerechten Regimente Heinrichs erleichtert auf. Als willkommenste Gabe empfing er von seinen normannischen Vorgängern eine so stark, wie sonst nirgends unter der Herrschaft des Lehenswesens, ausgeprägte monarchische Gewalt, der sich nicht einmal die Kirche entziehen konnte. Auf diesem festen Grunde baute er unablässig weiter, und wahrlich, übersieht man heute nach 700 Jahren, was er geleistet hat, so kann man ihm nur aufrichtige Bewunderung zollen. Jeder Aufenthalt Heinrichs in England — denn die meiste Zeit brachte er diesseits des Kanals zu — bedeutete einen weiteren Fortschritt auf der Bahn der Reformen. Da gab es kein Gebiet, das sich seinem durchdringenden Scharfblick entzog. Hier errang er seine dauerndsten Erfolge. Als Organisator, als sachkundiger Gesetzgeber fand er im ganzen Mittelalter kaum seinesgleichen. Wie er, so hatte auch Kaiser Friedrich I. der Rotbart ein sehr lebhaftes Gefühl für die Bedeutung des geschriebenen Rechtes und machte am Anfang seiner Regierung verheissungsvolle Anstrengungen, mit der Rechtsunsicherheit aufzuräumen. Aber die fortwährenden Kämpfe in Italien, die Scheu der deutschen Fürsten vor jeder allgemeinen Massregel, die ihre eifersüchtig gewahrte Selbständigkeit hätte beeinträchtigen können, erstickten in Deutschland jede Neuerung auf dem Gebiete der Verfassung im Keime. Heinrich hatte mehr Erfolg. Er vermochte sich auf alte nationale Gewohnheiten zu berufen und zu seinem Glück standen seine Barone hinter den deutschen Stammesherzögen, seine Bischöfe hinter den deutschen an an Macht weit zurück.

Die englische Gerichtspflege hatte früher sehr im Argen gelegen. Gründliche Reformen thaten Not. Wegen ihrer besonderen Bedeutung sei die sogenannte Assise von Northampton (1176) hervorgehoben. In diesen Assisen darf man eine Vorstufe der späteren Parlamentsbeschlüsse sehen. Bei der erwähnten ist die klare und entschieden juristische Aufstellung von Grundsätzen bemerkenswert, die teilweise noch in voller Kraft bestehen. In Verbindung mit den fahrenden Richtern, die an Karls des Grossen Königsboten erinnern, erscheint das Institut der Geschworenen in einer Form, die von der heutigen gar sehr verschieden ist, diese aber vorbereitet und ermöglicht hat. Eine spätere Assise über die Bewaffnung (1181) kam durch die bald folgenden unruhigen Zeiten nicht recht zur Geltung. Ihr Zweck ging dahin, das ganze angiovinische Reich,

nicht bloss England, durch allgemeine Wehrpflicht gleichmässig in Verteidigungszustand zu setzen, wobei auch schon auf eine Flotte Bedacht genommen wurde.

Charakteristische Eigenschaften des englischen Staatswesens unter Heinrich sind die straffe, technisch hervorragende Durchführung des Lehenswesens und des normannischen Verwaltungsrechtes, die Schöpfung eines geschäftserfahrenen Amtsadels. Der Erfolg blieb nicht aus. Handel und Gewerbe nahmen einen raschen Aufschwung. Normannen und Sachsen verschmolzen sich immer mehr zu einer einzigen Nationalität, der englischen, die dann sogleich den Versuch machte, ihre Grenzen zu erweitern. Damals darf man zuerst mit einem gewissen Recht von Grossbritannien sprechen. Des Königs Befehlen mussten die unruhigen Häuptlinge von Nord- und Südwallis gehorchen. Der König von Schottland fand es geraten, sich um die Freundschaft des übermächtigen Nachbars zu bewerben und sie durch verwandtschaftliche Bande zu festigen. Selbst Irland, dessen Bewohner sich rühmten, dass weder Römer, noch Sachsen, noch Normannen zu ihnen vorgedrungen seien, vermochte die sorgsam gehütete Unabhängigkeit auf die Dauer nicht zu behaupten. Im Bunde mit dem Papst fasste Heinrich schon ein Jahr nach seinem Regierungsantritt die Eroberung der grünen Insel ins Auge. Drei Mal wiederholte er sein Unternehmen. Er selbst verstand es, die Iren zu behandeln, und daher war es ein Unglück, an dessen Folgen England noch heute krankt, dass er das halb vollendete Werk im Stich lassen musste, um anderweitige Gefahren abzuwehren.

Jenseits des Meeres war Heinrich nicht nur der Sache, sondern auch dem Namen nach als König Haupt und Herr des Staates, vor dem sich jedermann, ob Hoch oder Niedrig, beugte. Auf dem Festlande musste er selbst sich vor seinem Lehensherrn, dem Könige von Frankreich, beugen. Freilich nur sehr ungern entschloss er sich, Schritte zu thun, die dieses Verhältnis offenkundig machten. So weigerte er sich lange, Philipp August nach dessen Thronbesteigung Mannschaft für alle seine festländischen Besitzungen zu leisten und that es erst nach drei Jahren.

Der geschickten Familienpolitik der Anjous, die er fortzusetzen wusste, verdankte Heinrich seine weiten Besitzungen in Frankreich. Von seiner Mutter erhielt er noch bei deren Lebzeiten die Normandie und die Anwartschaft auf England. Bald darauf machte ihn der Tod seines Vaters zum Herrn von Anjou, Maine und Touraine. Den Grafen der Bretagne zwang er zur Unterwerfung und brachte einen Ehebund zwischen dessen einziger Tochter und Erbin Konstanze und seinem Sohne Gott-

fried zu Stande. Eine noch gewaltigere Machtfülle vereinigte er 1152 in seiner Hand, als er Eleonore von Poitou, die geschiedene Gemahlin König Ludwigs VII. von Frankreich, heiratete. Eleonorens freie, heiter sinnliche Lebensauffassung, wie sie in den Kreisen der Troubadours gang und gäbe war, passte schlecht zu Ludwigs spiessbürgerlichen Ansichten. Sie habe einen Mönch geheiratet, aber keinen Mann, klagte sie einmal. Heinrich wusste die üppig schöne und kluge Erbtochter durch sein männliches Auftreten zu gewinnen: 19jährig führte er die acht Jahre ältere Braut heim und gewann dadurch den grössten Teil des alten Aquitaniens, Poitou, Saintonge, Périgord, Limousin, Angoumois, Gascogne mit Ansprüchen auf Berry, Auvergne und Toulouse. Überaus merkwürdig gestalteten sich die Beziehungen zwischen dem Plantagenet, der wohl der grösste Vasall seiner Zeit war, und dem Kapetinger auf dem Throne. Über die Hälfte des heutigen Frankreich gehörte dem Vasallen unter der nur dem Namen nach bestehenden Hoheit des Souzeräns, der ganze Nordwesten, Westen und Südwesten, alles Land zwischen Kanal und Pyrenäen, zwischen dem atlantischen Ozean und dem Puy de Dôme. Wie armselig nahm sich dagegen, wenn man einen Blick auf die Karte wirft, der Eigenbesitz der Kapetinger aus, als 1180 Ludwig VII. die Augen schloss! Die übrigen französischen grossen Vasallen, der Graf von Toulouse, der Herzog von Burgund, der Graf von Blois-Champagne, der Graf von Flandern, konnten durchaus nicht als natürliche oder sichere Bundesgenossen der Krone gegen Anjou gelten. Einzelne davon standen in engen Beziehungen zu den Plantagenets, die immer über einen vollen Beutel verfügten. Wenn sie diesen entgegenwirkten, so geschah das grossenteils deswegen, weil ihre Unabhängigkeit unter dem schwachen französischen Herrscher viel besser gewahrt wurde, als sie es unter Heinrich, der absolutistisch in England regierte, gewesen wäre.

Man möchte annehmen, dass Heinrich daran dachte, sich von der für ihn immerhin lästigen Oberhoheit des Königs von Frankreich zu befreien. Aber wenn es ihm gelang — und unter Ludwig VII. wäre es ihm nach menschlichem Ermessen gelungen — was dann? Wem sollte er den Treueid leisten? Seine Lehen mussten doch einen Suzerän haben. Er wurzelte zu fest in den Anschauungen seiner Zeit, um etwas anderes überhaupt für möglich zu halten. Heinrichs Vasallen wären überdies nicht für ihre Lösung aus dem französischen Lehensverbande zu haben gewesen, nicht aus besonderer Vorliebe für die Kapetinger, sondern aus Furcht vor einer so tief einschneidenden Neuerung, deren Folgen sich nicht im Voraus berechnen liessen. Einen bequemeren Herrn konnte Heinrich

nicht finden, als jenen König von Paris und Orléans, dessen bescheidener Hof durch den Glanz des seinigen tief in den Schatten gestellt wurde. Er hätte die Lehen dem Kaiser auftragen können als dem höchsten Inhaber weltlicher Gewalt auf Erden, der in der Theorie als die Spitze des weiten Lehensgebäudes angesehen wurde. Gern wäre der Kaiser darauf eingegangen, hätte aber zweifellos zugleich, wie später Heinrich VI. von Richard Löwenherz, auch für England den Lehenseid verlangt. Heinrich zielte eher darauf ab, durch möglichst enge verwandtschaftliche Bande Einfluss auf Frankreich zu erlangen. Er legte Wert darauf, dass Jung Heinrich, sein ältester Sohn, Margarete von Frankreich ehelichte, und damit Aussicht auf ihr Erbe gewann. Als dann 1165 unter allgemeiner freudiger Teilnahme der Bevölkerung dem Könige Ludwig VII., der bis dahin nur Töchter hatte, ein Sohn Philipp August geboren wurde, schwand freilich die Hoffnung auf eine Verschmelzung der Häuser Kapet und Anjou. Aber hernach wurde noch Richard mit Margaretens Schwester Adelaïde verlobt. Zweifellos meinte Heinrich, die naturgemässe Entwickelung der Dinge werde seinen Nachkommen die ihnen noch fehlenden Gebiete Frankreichs ausliefern. Er strebte daher auch nicht nach der völligen Beseitigung der Kapetinger, bemühte sich nicht, wie die Stammesherzöge in Deutschland es zu thun liebten, um die Einsetzung eines Gegenkönigs. Die monarchische Idee war doch in Frankreich viel fester gegründet als in Deutschland. Der Kampf zwischen Ludwig und Heinrich wurde eigentlich nie nach hohen Gesichtspunkten geführt. Es war eine lange Reihe grösserer und kleinerer Fehden, von denen nur die eine, in der Ludwig als eifriger Bundesgenosse Jung Heinrichs gegen dessen Vater vorging, der normannischen Macht zeitweilig gefährlich wurde. Bei seinen bescheidenen Mitteln fiel es Ludwig nicht ein, unbedacht Krieg anzufangen. Wo sich aber gegen Heinrich irgend ein Feind erhob, erst dessen früherer Kanzler Thomas Becket, dann dessen eigene Söhne, da war er sofort dabei. Heinrichs Feind hatte ohne weiteres Anrecht auf seine Freundschaft.

Als Philipp II. August von Frankreich, einer der grössten Fürsten, die je gelebt haben, an Stelle des kranken und altersschwachen Vaters die Regierung übernahm (1179), gelang es ein halbes Jahr lang dem ehrgeizigen Grafen Philipp von Flandern, den jungen Kapetinger im antienglischen Sinne zu bestimmen. Aber gleich die erste Zusammenkunft der beiden Könige, die doch der Überlieferung ihrer Häuser nach geschworene Feinde sein mussten, führte ein völliges Einvernehmen herbei, das mehrere Jahre andauerte. In dem gefährlichen Kampfe, den Philipp

August sehr bald gegen Flandern und die Fürstenopposition zu bestehen hatte, unterstützten ihn die Söhne Heinrichs mit einem starken Ritteraufgebote, und Heinrich selbst war immer geschäftig, als wahrer Friedensengel, wie ihn ein Zeitgenosse bei anderer Gelegenheit genannt hat, zu gunsten seines Schützlings zu vermitteln. Philipp August verdankte ihm seine ersten Erfolge gegen Flandern, und die organisatorischen Leistungen dieses Königs von Frankreich, die ihm in der Geschichte zum höchsten Ruhme gereichen, sind zum grossen Teil durch englische Vorbilder angeregt. Glaubte Heinrich, der in seinem langen erfahrungsreichen Leben doch so oft getäuscht worden war und nicht weniger oft andere getäuscht hatte, aufrichtig an einen ewigen Frieden mit den Nachkommen Hugo Kapets? Das ist kaum anzunehmen. Heinrich II. liess sich zweifellos sehr stark durch die Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse bestimmen und suchte lange Zeit, um für die welfische Partei etwas thun zu können, in Philipp August einen Bundesgenossen gegen das staufische Kaisertum zu gewinnen. Er mochte aber auch noch persönliche Gründe haben, sich mit Philipp August freundschaftlich zu stellen. Seine Söhne waren weit entfernt, seine politische Begabung zu erben, zeigten überhaupt wenig Verständnis für sein wohldurchdachtes Regierungssystem. Um so mehr fühlte er sich geschmeichelt, als sein frühreifer, hochbegabter Lehensherr seinen, des Vasallen, bewährten Ratschlag erbat. Wie dem auch gewesen sein mag, Heinrich selbst begünstigte anfangs, ohne es zu wissen und zu wollen, in Philipp August den Mann, der ihn verderben sollte, erwarb sich das grösste Verdienst um die Befestigung der französischen Monarchie, der sein Reich zum Opfer fiel.

Dem Beispiel der Väter treu, betrachtete Heinrich die Verheiratung seiner Töchter als ein sehr wesentliches Mittel zur Unterstützung seiner Politik. Die älteste Tochter Mathilde ward die Gemahlin Heinrichs des Löwen, Herzogs von Sachsen und Bayern, Eleonore Königin von Kastilien, Johanna Königin von Sizilien. Auf diese Weise gewann der englische Einfluss auch in fernen Ländern Anknüpfungspunkte. So unterwarf sich Eleonorens Gemahl, Alfons VIII., in einem Streite, den er mit Navarra hatte, dem Schiedspruch des Plantagenet und vermehrte dadurch dessen Ansehen. Die Verbindung mit Sizilien brachte geschickt in Erinnerung, dass dieser Inselstaat ebenso wie England eine Gründung der seefahrenden Normannen war. König Wilhelm II. suchte, da seine Ehe mit Johanna kinderlos blieb, seinen Schwiegervater zu bewegen, das Reich zu übernehmen, aber Heinrich wollte es nicht, vermutlich weil er Verwickelungen mit dem Kaiser und dem Papste vermeiden wollte.

Einem Ahnherrn Heinrichs, Fulko dem Guten von Anjou, wurde geweissagt, seine Nachkommen würden einst bis zu den Enden der bekannten Welt ihre Herrschaft ausdehnen. Die Prophezeihung schien erfüllt, als Heinrich in England, sein Vetter Balduin IV. in Jerusalem gebot. Da dieser unglückliche Fürst an der unheilbaren Krankheit des Aussatzes litt, boten Vertreter der morgenländischen Christen 1185 Heinrich die Krone und die Schlüssel zum Grabe des Herrn an, aber er schlug beides unter Hinweis auf die drohende Haltung Frankreichs aus. Man rechnete trotzdem bestimmt auf seinen schon oft versprochenen Kreuzzug. Keiner schien so geeignet wie er, im heiligen Lande Ordnung zu schaffen.

Heinrichs Beziehungen zum Papsttum wurden durch den erbitterten Streit bestimmt, den er mit Thomas Becket, dem Erzbischofe von Canterbury, seinem früheren Kanzler und Vertrauten, in dem sich Charakterzüge des höfischen Weltmannes und des opfermutigen Märtyrers merkwürdig mischten, lange Jahre hindurch führte. Des Königs Ausgangspunkt war ganz richtig. Seit langem empört über die Straflosigkeit, die schwere und gemeine Verbrecher genossen, bloss weil sie Geistliche waren, verlangte er mit gutem Fug, dass ohne Ansehen der Person gerichtet werde, und mag er selbst nicht immer so gehandelt haben — die kräftige Betonung des Grundsatzes, der heute einen Pfeiler der zivilisierten Staaten bildet, wird man ihm immer zur Ehre anrechnen. Er wollte sodann unter anderem die Appellationen nach Rom abgethan wissen: die Curia regis sollte im letzten Rechtszuge entscheiden. Nationale Staatsgewalt und internationale Hierarchie traten einander feindlich gegenüber. In der Hauptsache hatte Heinrich, der das von seinen Vorgängern begonnene Werk fortsetzen wollte, Recht. In Nebensachen, so z. B. finanziellen Anforderungen, die in frühere Zeiten, wo Thomas noch des Königs Geschäfte führte, hinaufreichten, und in der Form liess er sich weit über das Mass des Notwendigen hinaus von seinem aufbrausenden, zur Gewaltthat neigenden Temperamente hinreissen. Die sachlichen Gegensätze wurden immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Es brach ein scharfer, vielfach mit kleinlichen Mitteln geführter, persönlicher Kampf zwischen zwei gleich ehrgeizigen und starrsinnigen Männern aus, deren ehemalige Freundschaft in glühenden Hass umschlug. Ein unbedachter Zornesausbruch Heinrichs, die vorschnelle Liebedienerei einiger Höflinge, führten zur Ermordung des Erzbischofs, die überall das allergrösste Grauen hervorrief. Kein schlimmerer Dienst hätte Heinrich erwiesen werden können. Den bösen Eindruck konnte er nie wieder verwischen, und der Tote, der ungewöhnlich rasch heilig gesprochen wurde, ward ihm gefährlicher, als

es der Lebendige je gewesen. Um seine Aussöhnung mit der Kirche zu ermöglichen, musste er schwören, die Gewohnheiten gegen die Freiheit der Geistlichen abzuschaffen, falls solche zu seiner Zeit eingeführt worden seien. Dadurch wurde — und das muss nachdrücklich betont werden — der Kern des englischen Kirchenstreites gar nicht berührt. Heinrich konnte immer noch auf das ältere Recht zurückgreifen. Seine thatsächliche Macht über die Kirche blieb ungeschmälert. Namentlich hing die Ernennung der Bischöfe und Äbte ganz von ihm ab. Mehrere seiner eifrigsten Anhänger, die als solche gebannt worden waren, erhielten Bistümer und wurden vom Papste bestätigt. Auf Beckets Erzstuhl stieg ein königlich gesinnter Mann. Es kam so weit, dass Alexanders III. Nachfolger, Lucius III., recht froh war, als er einmal von Heinrich Geldunterstützung gegen die aufsässigen Bürger von Rom erhielt. Eine gewisse Freiheit wahrte sich Heinrich auch in den Jahren, wo er mit der Kirche in angenehmen Beziehungen lebte. In seinen Landen verfuhr er milde mit den ketzerischen Sekten, gegen die um 1180 sehr scharf vorgegangen wurde, und mit den Juden.

Der Gegenwart wird es schwer, zu verstehen, warum Heinrich während seines heftigen Kampfes mit dem Papsttum nicht mit dem Kaiser einen festen Bund einging, um gemeinsame Massregeln zu ergreifen. Es gab auch thatsächlich Augenblicke, wo er sich ungemein beflissen zeigte, die Gunst Friedrichs I. zu gewinnen. Aber meist that er es nur, um durch das Schreckbild eines englisch-deutschen Bündnisses Ludwig VII. von Frankreich einzuschüchtern. Im Jahre 1165 war es der Kaiser, der durch seinen vertrauten Ratgeber, den Erzbischof Reinald von Köln, um die Hand zweier Töchter Heinrichs für seinen eigenen unmündigen Sohn und Herzog Heinrich den Löwen von Sachsen werben liess. Die Familienverbindung sollte nach des Kaisers Absicht politische Freundschaft zur Folge haben. Auf einem Würzburger Reichstage (Mai 1165) liess Heinrich II. durch seine Gesandten einen feierlichen Eid schwören, er wolle mit seinem ganzen Reiche den kaiserlichen Papst anerkennen und Alexander III., dem er bisher gerade in den Stunden grösster Gefahr die rettende Hand geboten, aufgeben. Aber mochte er selbst auch ernstlich dazu gewillt sein, so bemerkte er doch bald, dass bei dem Widerstreben seiner alexandrinisch gesinnten Geistlichkeit er sich bei weiterem Vorgehen in dieser Richtung nur neue Verlegenheiten im Innern schaffen würde. Er scheute sich daher nicht, die gethanen Schritte einfach abzuleugnen und bald wieder mit Alexander III. Fühlung zu suchen, um durch diesen seinen Feind Becket zur Ruhe zu bringen. Ja, einzelne seiner Handlungen

werden nur dann recht verständlich, wenn man ihm zutraut, dass er sich später gegen den Kaiser wenden wollte, selbst nach dem Besitz Italiens und der Kaiserkrone strebte, wobei er sich eines Vorfahren seiner Gemahlin, des Herzogs Wilhelm V. von Aquitanien, erinnern mochte. Er verhandelte mit den lombardischen Städten und gedachte seinen jüngsten Sohn Johann ohne Land mit Alix von Maurienne zu verheiraten, deren Vater Graf Humbert die Alpenpässe zwischen Italien und Nordwesteuropa vom Grossen St. Bernhard bis zum Col die Tenda beherrschte und seinen ganzen Besitz der Tochter und dem künftigen Schwiegersohne verschrieb. Wäre Alix nicht schon als Kind gestorben, so würde Heinrich vom atlantischen Ozean bis zum Po geboten haben. Durch seinen Bund mit dem Hause Barcelona-Aragon, dem damals die Grafschaft Provence gehörte, verstärkte er seine Stellung, die früh oder spät einen Zusammenstoss mit dem Kaisertum in der Lombardei unvermeidlich gemacht hätte. Wenn auch nichts daraus wurde, so war doch der blosse Versuch ungemein bedeutsam.

Heinrichs Eintreten für Alexander III. ward späterhin glänzend gerechtfertigt, als Friedrich selbst sich zu Venedig (1177) vor jenem demütigte. Der Papst, den der Kaiser verworfen, den die Könige des Westens anerkannt hatten, war schliesslich doch der allein rechtmässige Stellvertreter Christi, und das Ansehen des Kaisertums schien durch diese augenfällige Niederlage stark erschüttert.

Bald hernach bereitete sich die Auseinandersetzung zwischen dem Kaiser und Heinrich dem Löwen in Deutschland vor. Dem Sachsenherzog wurden verräterische Umtriebe mit den Feinden des Reiches zur Last gelegt. Ein vortrefflicher Chronist, der zu dem diplomatischen Briefwechsel des Königs von England Zutritt hatte, erwähnt besonders, dass der Welfe sich mit dem Kaiser von Ostrom zum Schaden des weströmischen Reiches eingelassen habe. Wenn man in Heinrich II. einen Mann sieht, der überall Verbindungen hatte, um ein umfassendes angiovinisches Reich zu gründen, so kann man ohne weiteres annehmen, dass er bei den politischen Bestrebungen seines Schwiegersohnes die Hand mit im Spiele hatte. Beim Sturze Heinrichs des Löwen ist davon die Rede, dass ihm die Schätze Siziliens nichts genützt hätten. Der König von Sizilien war aber wie der Löwe ein Schwiegersohn Heinrichs. Dieser dachte daran, durch die Welfen den Kaiser in Schach zu halten, und vielleicht tauchte in ihm schon der Gedanke auf, das hohenstaufische Kaisertum durch ein welfisches zu ersetzen. Ein welfisches Kaisertum, das seine vornehmste Aufgabe in der Germanisierung und Kolonisierung

des Ostens gesehen hätte, würde die Wege der angiovinisch-normannischen Mittelmeerpolitik kaum gekreuzt haben. Als dann das Strafgericht über den stolzen Herzog hereinbrach, und er der Reichsacht verfiel, da wollte Heinrich ihm in der ersten zornigen Aufwallung mit den Waffen Hilfe bringen. Aber bei ruhiger Überlegung sagte er sich bald, dass der vermutliche Kriegsschauplatz zu weit entfernt sei. Er hoffte wohl eine Zeit lang, Frankreich und Flandern in den Kampf mit Deutschland hineinziehen zu können, während er sich die Leitung des Unternehmens vorbehielte. Aber infolge des weisen Rates des Pfalzgrafen Heinrich von Troyes, eines Mannes, der immer für eine französisch-deutsche Annäherung thätig war, hütete sich Philipp August wohl, für den Anjou die Kastanien aus dem Feuer zu holen. Der Welfe erlag: er musste am Hofe seines Schwiegervaters Zuflucht suchen. Dieser bemühte sich unablässig, eine Milderung seiner Strafe zu erwirken. Friedrich, der durch Philipp Augusts Kriege mit dem Grafen Philipp von Flandern, einem deutschen Reichsfürsten, verstimmt war und namentlich durch seinen Sohn, Heinrich VI., gegen Frankreich eingenommen wurde, stellte sich mit den Welfen und Anjous wieder freundlicher. Wie es scheint, auf seinen Wunsch, wurde eine neue Familienverbindung geplant, die für Frankreich schimpflich war: Richard Löwenherz, Heinrichs II. Erbe, sollte, obwohl er seit langen Jahren mit einer Schwester Philipp Augusts verlobt war, eine kaiserliche Prinzessin heiraten. Es hatte einmal den Anschein, als bereite sich ein deutsch-englisches Bündnis vor, dessen Spitze sich natürlich gegen Frankreich gerichtet hätte. Aber gar bald zerrannen solche Gedanken wieder. Des Kaisers Tochter starb nach wenigen Monaten, und als er selbst anlässlich des Trierer Wahlstreites mit dem Papste Urban III. in Zwist geriet, stellte sich Heinrich II., den Einflüsterungen des Kölner Erzbischofs folgend, auf die Seite des päpstlich gesinnten Bewerbers Folmar. Philipp August machte sich die Gunst der Lage zu nutze und schloss sich eng an den Kaiser an. Es wurde ein freundliches, noch im 13. Jahrhundert lange nachwirkendes Einvernehmen der beiden Nachbarreiche begründet, dessen nächste Folge war, dass Philipp August, ohne von irgend jemand behelligt zu werden, Heinrich II. besiegen und ihn wie ein gehetztes Wild in den Tod treiben konnte.

Philipp II. August von Frankreich, ein Jüngling, dessen ganzes Dichten und Trachten dahin ging, das Reich Karls des Grossen in seiner alten Herrlichkeit zu erneuern, verwandte seine ungewöhnliche staatsmännische Begabung darauf, der überragenden Stellung Heinrichs ein Ende zu machen, ohne viel darnach zu fragen, dass dieser ihm die

Waffen, mit denen er ihn bekämpfte, selbst geschärft hatte. Der Schüler warf den Meister leicht zu Boden. Am 6. Juli 1189 starb Heinrich II., nur 56 Jahre alt, zu Chinon in der Touraine, von seinen Söhnen verraten und verfolgt, von den Höflingen verlassen.

Damit war das Ende des grossen angiovinischen Reiches, wie er es im Geiste geschaut hatte, herangekommen. Sucht man nach den tieferen Gründen, warum es so rasch zusammenbrach, ohne ernstlichen Widerstand dem kecken Angriff Philipp Augusts erlag, so darf man sich nicht mit der bequemen Erklärung begnügen, die einzelnen Staatengebilde seien von einander zu verschieden gewesen, um eine gemeinsame Regierung zu ertragen. Dieser Umstand wirkte mit, gab aber nicht den Ausschlag. Denn nur 15 Jahre nach Heinrichs Tode kamen die Normandie, Anjou, Maine, Auvergne und Teile von Guyenne an Frankreich, das ihnen bis dahin auch sehr fern stand, ohne dass daraus besondere Schwierigkeiten entstanden wären. Das Verhängnis entsprang aus den inneren Zwistigkeiten der Plantagenets, die wieder mit der Ermordung Thomas Beckets zusammenhingen. Heinrichs Söhnen fehlte jedes Verständnis für die dem Gesamtwohl dienende Unterordnung. Nach übler Ritterart dachte jeder nur an sich, liess sich von seinen unbändigen, wilden Trieben beherrschen. Gehorchen wollte keiner. Nie drohte Heinrich grössere Gefahr, als wenn sich seine Söhne erhoben. Und doch liebte er sie über alles. Es wäre besser gewesen, wenn er sich auch ihnen gegenüber hart gezeigt hätte. In frevelhaftem Übermut zerstörten sie das Werk des Vaters: unmittelbar, indem sie fortwährend gegen ihn und unter sich kämpften, die Machtmittel des Reiches unnütz verbrauchten; mittelbar, indem sie dadurch den Zeitgenossen als fluchbeladenes Geschlecht erschienen, dem Gottes Strafgericht drohe. „Vom Teufel kommen wir und zum Teufel gehen wir," sagte Richard Löwenherz selbst einmal. Die Unverträglichkeit der Brüder, dieser „Löwenbrut," wurde als Rache des Himmels für Beckets Tod angesehen. Nicht wegen der Verbrechen, die sie wirklich begingen, sondern wegen der Verbrechen, die man ihnen zutraute, verscherzten die Anjous die Gunst weiter Kreise, namentlich der streng kirchlich Gesinnten, die voller Begeisterung auf den König von Frankreich als den gottbegnadeten Fürsten schauten, ohne daran zu denken, dass er der furchtbarste Feind ihres Reiches war. Nationale Neigungen und Abneigungen traten vor den dynastischen zurück.

Das Geheimnis seiner Pläne nahm Heinrich II. mit sich ins Grab. Niemand vermöchte mit Sicherheit zu sagen, wie er sein weites Reich im Frieden weiter regiert oder durch Eroberungen erweitert hätte, wären

ihm längeres Leben und Glück beschieden gewesen. Unmöglich war es jedenfalls, England einerseits, die festländischen Besitzungen andererseits auf eine und dieselbe Art zu regieren. Das beabsichtigte er auch nicht, wie man annehmen darf. Er zog die Kreise seiner Politik um zwei Mittelpunkte, London und Angers. Aus England gedachte er einen nationalen, unabhängigen Staat mit der Oberhoheit über Wallis, Schottland und Irland zu machen, ihn nicht als blosses Anhängsel des angiovinischen Reiches zu betrachten. Ebenso wenig sollte aber auch dieses Zubehör der englischen Krone werden. Freilich, überaus schwierig wäre es gewesen, ein solches Nebeneinander unruhiger Volkskräfte, das man etwa mit dem heutigen Österreich vergleichen möchte, dauernd aufrecht zu erhalten. Aber Heinrich mag der Zukunft vertraut haben, wie seine Väter an den Stern des Hauses Anjou glaubten.

Die unvergängliche Bedeutung, die das heutige England der Regierung Heinrichs von Anjou zuschreibt, ist bekannt genug. Man sieht in ihm einen der Männer, die zur Befestigung der nationalen Monarchie mit das meiste beigetragen haben und weist ihm neben Wilhelm dem Eroberer und Edward I. einen Platz an. Von seinem angiovinischen Reiche lässt die Karte des modernen Europa keine Spur mehr erkennen. Aber man dürfte nicht sagen, er sei einem haltlosen Luftgebilde nachgejagt. Was er erstrebte, war nicht unerreichbar, wie sich deutlich über 200 Jahre später zeigte, als 1420 im Vertrage von Troyes Heinrich V. von England als Regent und Erbe von Frankreich anerkannt wurde. Im 15. Jahrhundert handelte es sich darum, ob Frankreich von Paris oder von London aus regiert werden sollte, und schon war, wie das Auftreten der Jungfrau von Orléans zeigt, der nationale Gedanke im französischen Volke lebendig. Im 12. Jahrhundert war die Frage vornehmlich dynastisch. Der Anjou war kein schlechterer Franzose als der Kapetinger. So lange aber Heinrich Aussicht hatte, ganz Frankreich seinen Zwecken dienstbar zu machen, so lange schien bei seinen fast unerschöpflichen finanziellen Hilfsmitteln, seinen Familienbeziehungen, seinen hervorragenden Beamten und Diplomaten die Gründung eines allgemeinen Reiches von Westeuropa aus nicht undenkbar. Er hätte damit weiter zurückreichende, aber noch rege Überlieferungen wieder erweckt, namentlich normannische. Die Ziele, die er sich steckte, erwiesen sich als zu hoch für ihn, aber indem er ihnen nacheilte, hob er die staatlichen Machtmittel auf eine bis dahin unbekannte Höhe. Sein Zeitgenosse, Friedrich I., der Rotbart, schloss die Epoche des Kaisertums ab, Heinrich II. leitete die Epoche der nationalen Monarchien ein. Seine Ver-

waltung und Gesetzgebung, sein Heer-, Finanz- und Kirchenwesen zeigen schon deutlich moderne Züge. Erst von ihm ab kann man von europäischer Politik und Diplomatie reden. Er passt nicht mehr in die Schablone des mittelalterlichen Menschen und Königs. Eher ist er einem Friedrich II. von Deutschland, einem Philipp dem Schönen von Frankreich, den Tyrannen der Renaissance an die Seite zu stellen.

Gerade in diesen Tagen, wo die Fäden der englischen Politik über den Erdball laufen, wo die fast erloschene Feindschaft zwischen England und Frankreich wieder aufzulodern beginnt, hat man besonderen Anlass, die Pläne eines Fürsten in Erinnerung zu bringen, unter dem England, wenn auch als Teil des angiovinischen Reiches, zum ersten Male achtunggebietend in die Geschicke der Welt eingriff.

Univ.-Buchdruckerei v. J. Hörning in Heidelberg.

Widener Library
3 2044 092 880 053